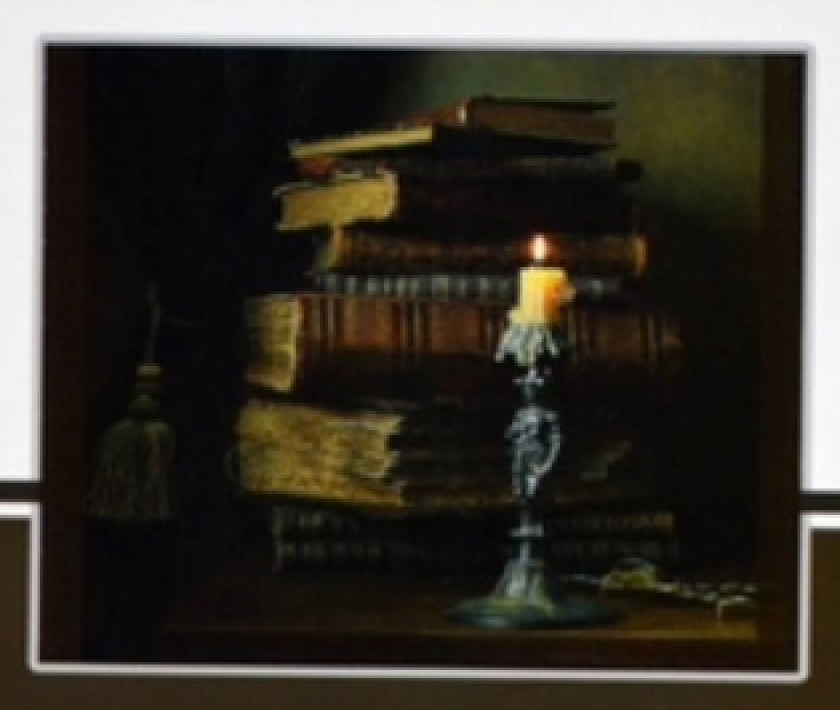


حفريات في الهيرمونيطيقا

أبحاث ودراسات



إشراف وتحرير

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

د. شريف الدين بن دويه

حفريات في الهيرمونيطيقا
أبحاث ودراسات

اشراف وتحرير
ا.د. عامر عبد زيد الوائلي
د. شريف الدين بن دوبه

عنوان الكتاب

حفريات في الهيرمونيطيقا

تأليف

ا.د. عامر عبد زيد الوائلي

د. شريف الدين بن دوبه

الإخراج الفني والإلكتروني

عمر عادل عباس

الناشر: بيت الحكمة / بغداد – العراق

بيت الحكمة ـ العراق ـ بغداد ـ باب المعظم ـ ص.ب «٥٣٦٤٠» مكتب بريد الأقصى

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق(٦٩٥) لسنة ٢٠٢٠

E-Mail: baytal_hikma@yahoo.com

Info@baytalhikma.iq



حفريات في الهيرمونيطيقا

أبحاث ودراسات

اشراف وتحرير:

ا.د. عامر عبد زيد الوائلي

د. شريف الدين بن دوبه

بغداد– ٢٠٢٠



مقدمة

إذا كانت قيمة اللغة عند السـواد الأعظم من البشـر تتحدّد من خلال قدرتها الاستعمالية، والوظيفية، فإن التقاطع مع الكائنات الأخرى التي تملك قدرة تواصلية يصبح بارزا، وجليا للعيان، ولازمة منطقية من التسليم بالفكرة كإعتقاد، ولكن الحضور المتعدّد لظاهرة اللغة في انطولوجيا الوجود الإنساني، يمنحها فضاءات لانهائية من الدلالات، فهي التي تجعل من الكائن البشري مدركاً، ومفهوما، فبدون اللغة التي تفكّك الكائنات عبر شبكة رمزية من الألفاظ يصبح المعنى المطلوب محجوبا عن الإدراك البشري.

وعلى قاعدة إنسانية اللغة تباينت تجلياتها، ومستوياتها، من لغة الإشارة الى الحركية، الى الخطية، والصوتية التي تترجم المائز الإنساني عن باقي الكائنات، فاللغة الابتدائية تقترب دلالاتها من المدرك، والحسّ العام، على أساس وحدة المعاني الطبيعية، وتقاطعها الكلي مع سنخية البشر، وبتطور المعطى الثقافي، وسيرورته أصبحت الإحاطة بالدلالة بشكل قطعي، ودقيق أمر نسبي، وإن كانت الثقافة الحديثة، والمعاصرة عاجزة عن فهم وإدراك الرموز الثقافية للمجتمعات الابتدائية التي اصطلح عليها بالبدائية، فاقترنت عند المتلقّي بالوحشية، والجهل، والطبيعة الأولى.

ونجد في هذا التأويل إجحافا، وحيفا بحق المجتمعات، فكيف تكون الطبيعة الأولى منقصة إذا قرأت في البدائي، ومطلباً ضروريا عند الإنسان المتحضّر، فالحنين الى البراءة التي تتضمّنها الطبيعة قسمة طبيعية بين البشر، والأصل في الاختلاف بيننا في إدراك الآخر نتاج تأويل شخصي، أو جماعي موجّه.

والبحوث التي يضمُّها هذا الكتاب بين دفتيه، محاولات، واجتهادات لمجموعة من الباحثين، ومفكرين لا تجمع بينهم المقامات العلمية، أو الشهادات الأكاديمية، فهم من مستويات متفاوتة، فمنهم قامات فكرية، تمثِّل النخبة، وخيرة ما أنتجه الفكر العربي المعاصر مثل المفكّر، والعالم الانتروبولوجي العربي الأصيل ناجح المعموري الذي جعل من التراث العراقي، التراث الذي تتقاطع في حيازته البشرية جمعاء، هما معرفيا عنده، ومطلبا معرفيا، حيث أتحف الكتاب بقراءة حول الملحمة الخالدة جلجامش، التي لازالت دلالتها مفتوحة على القراءات التأويلية.

كما كانت مساهمة الأستاذ الأديب الدكتور عبد القادر فيدوح رائد المدرسة التأويلية في الأدب الجزائري المعاصر في الكتاب بمقاربة تأويلية للكشف الصوفي والقراءات، التي أخضعت لها التجربة الصوفية.

ومن النخبة المشاركة في إثراء الكتاب شباب في مقتبل العمر، جعل من إرادته، وعشقه للحقيقة سفينة له في مخر عباب المعرفة الذي نتج عن شبهات ثقافية، وغبارٍ أثارته المذاهب، والايديولوجيات التي تفتعل الزوبعة إزاء الحقيقة، ثم تدّعي بعد ذلك عدم وضوح الرؤيا، حيث جمع هؤلاء الشباب بين الحيوية التي تعكس الفتوة، والحكمة التي يحتكرها الكبار على قاعدة التفوق العمري.

وتكشف هذه الدراسات، عن مداخل لفن التأويل ومساره، نحو التقنين، والموضوعية، حيث حاول الباحث الأستاذ الأمين دكار أمين، والباحثة إسراء معطي عبد الرضا تقديم قراءة لحدّ التأويل اتسمت بوضوح في الطرح، وبلاغة في بناء الدلالة، كما عرض التأويل في أطره الثقافية المتنوعة، منها ماكان استنطاقا من رؤية الغرب ذلك الآخر الذي كان مثالا، ونموذجا للآخر بجميع الأوجه التي يتمثلها، ويتحقّق فيها، حيث كان تقزيمه للشرق دافعا لأبنائه الى العودة الى تراثهم لتفعيله، وتطويعه، فمنهم من استعار آلياته، وأدواته المفاهيمية في قراءة، وتأويل تراثه، ومنهم من أراد أن يشق لنفسه طريقا في التراث بغية استخراج الكنوز الدفينة التي طمرت بفعل السياسة.

وفي الكتاب مقاربات تأويلية للآليات التأويلية التي مارسها العلماء الأوائل في قراءة التراث، من المغرب جاءت محاولة الباحث محمد اليلو في قراءة السيرة النبوية.

واهتمام الباحثين بالماضي، والتراث مردُّه الى الراهن الذي تعيشه الأمة الإسلامية، ذلك الواقع الذي كشف عن رهانات خطيرة تعترض الأمة، حيث استثمر التأويل في تغريب النص التراثي، وتأويله بصورة قدّست فيها الحروف، على حساب الدلالة التي تقوم بأصلها على مرجعية خلقية، فأصبحت الأخلاق التي تنسب الى الإسلام غريبة عنه، وفاقدة لكل وعي.

كما تجد في متن الكتاب مقاربات، وعرض لطيف لمقاربات تأويلية في التراث الغربي والعربي غادامير، وريكور، ودلتاي... وفي الفكر العربي يستحضر الأستاذ الجيلالي بوبكر الفيلسوف حسن حنفي حسنين من خلال منهجه التأويلي الذي استثمرت فيه الفينومينولوجيا كوافد استنطق به الفيلسوف حسن حنفي الروافد الأصيلة في التراث والتجديد.

الكتاب محاولة معرفية أخلاقية أراد منها المحرّر الأســتاذ الدكتور عامر عبد زيد الوائلي، تقريب الوجهات، والرؤى المتباعدة بين أبناء الأمة العربية والإســلامية في قراءة الراهن، وفهم التراث المشــترك، واستثماره في تجاوز النعرات الإثنية، والصراعات المذهبية المفتعلة.

أ. شريف الدين بن دوبه

عضو مخبر تطوير البحث في العلوم الاجتماعية والانسانية

جامعة سعيدة. بتاريخ ٢٨ اكتوبر ٢٠١٥

تصدير
التأويل ورهانات السياسة
في التراث الإسلامي

ا. د. عامر عبدزيد الوائلي

يبدو إن للتأويل تحولات متنوعة في التراث الإسلامي بتنوع الرهانات السياسية التي كانت تتصارع على المشروعية الرمزية التي يمنحها النص القرآني والذي يمكن بمقتضاها أن تغدو السلطة السياسية تتمتع بالمشروعية السياسية.

كان التأويل جزءًا من هذا الصراع حيث ورد في عشر موارد من القرآن الكريم وهي تفصِح عن الفضاء الثقافي والاجتماعي الذي ظهر التأويل في ظله.

ويبدو أنّه كان يمثل قاسمًا مشتركًا من الصراع على إعادة امتلاك الرأسمال الرمزي للنص وهذا يظهر جلياً في حديث الإمام علي (ع) بقوله:" بالأمس حاربناهم على تنزيله، واليوم نحاربهم على تأويله "وهذا التأويل يرد هنا بوصفه مرحلة أخرى من الصراع على الرأسمال الرمزي بعد تلك الحرب التي كانت تدور بين الطرفين على التنزيل، لكن المرحلة الثانية من داخل الخطاب الإسلامي هذه المرة تحاول أن تجعل من القرآن ساحة الصراع على المعنى خصوصاً بعد حادثة التحكيم التي وصفها الإمام علي في حديثه مع ابن عباس حيث بين إن المعنى هو من ينتجه القارئ للنص بقوله:" القرآن بين دفَّتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلَّم به الرجال " وهنا يغدو الرجال منتجين للمعنى عبر الغوص في معنى النص الذي يقوم بدوره بضخّ المعاني الكثيرة التي بإمكانها أنْ تزوّد الطرفين المتخاصمين بالحجج بحسب قراءتهم لها كلٌّ من زاوية فهمه الخاص، كما يقول الإمام:"لا تحاجهم بالقرآن، فإن القرآن حمَّال أوْجُه، بل حاجهم بالسُّنَّة".

وهنا يظهر التأويل بوصفه عملية فكرية مرتبطة بالعامل السياسي، وسعي كل طرف إلى إيجاد سند لما يطالب به من شرعية أو مسوغ ديني.

وفي الوقت نفسه- كما يؤكد نصر حامد أبو زيد- إن معنى التأويل الذي يمكن أن نتلمسه من تلك الأقوال للإمام علي (ع) لا يتضمن أية دلالة معيبة لكلمة "تأويل"، التي لم تكن بعدُ قد تحولت إلى مصطلح، بل هي عبارة واصفة لطبيعة الخلاف.

لكن سرعان ما أخذ هذا المعنى يصيبه التحول، فمصطلح "التأويل" اكتسب دلالتَه غير الحسنة تدريجيًّا، ومن خلال عمليات التطور والنموِّ الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي. ويمكن لنا هنا أن نستشهد ببعض الأقوال التي وَرَدَتْ متناثرةً في كتب التاريخ والتفسير.

اعتقد أنّ هذا المآل الذي وصل إليه مفهوم التأويل كان نتاجًا للصراع على المعنى في الزمن الأموي بين أهل الجبر وأهل القدر. وهذا الأمر يبين لنا تحولاً مهمًّا حصل في بنية الخطاب الفكري الذي كان سائداً في زمن الإمام علي، إذ أخذ هذا الخطاب بالتشكل مع الأمويين حين كان الوضع العام السياسي أكثر فعالية في استثمار البنية الذهنية والموروث اللاهوتي في إسباغ الشرعية على الذات في صراعها مع خصومها على السلطة والعامل الديني عامل فاعل بل مهيمن في تسويغ الشرعية السياسية وإسباغ البعد العقائدي على المتصارعين.

وكان الأمر لا يتعلق بالأرض وبُعده الناسوتي، بل إن الأمر أخذ منحى لاهوتيًّا. وهنا بدأ الصراع العقائدي وتركت السياسة آثاراً عميقة لما هو يومي، حيث تم تأييده من خلال تحويله إلى بعد عقائدي كوني، إذ تزامن مع انتصار معاوية تحوّل القبائل التي قاتلت معه أو انضمت إليه هي وحدها "الجند"، وقد بلغ تعدادها ستين ألفاً. أما المجموعات التي قاتلت ضده فقد أصبحت هي والتي كانت مترددة أو معتزلة، أصبحت (رعية).

وهكذا انقسمت (القاعدة) بدورها إلى جند ورعية)[1]. يبدو أنّ انقسام المسلمين إلى أهل سلطة وأهل حول وطول ولهم الغنيمة وآخرون مجرد كونهم رعية خاضعة إلى أمر السلطان، وهنا جاءت مقولة الجبر من أجل تحويل هذا الوضع التاريخي في الصراع إلى كونه أمراً كونياً لاهوتياً تجلى إلى علم الله وإرادته وعليهم أن يتقبلونه بوصفه أمراً مفارقاً غيبيّاً، أو بحسب مقولة السلفية:(الخروج يعني الفتنه وخروج على ولي الأمر) فهذا التحول السياسي ترك آثاره على أهل العلم أيضاً الذين انقسموا بين من يسير مع السلطة

[1] - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، بيروت، ٢٠٠٠، ص، ٢٣٥.

ويعمل على تبرير الأمر الواقع واعتبار أي خروج قرين الكفر والهرطقة، وبين من اتخذ موقفاً معارضاً للسلطة، نجد أنّ السلطة كانت قد اتخذت القوة والشدّة مع المعارضة التي انتقلت من القول إلى العمل، وقدمت الدعم لمن يؤيدها، إذ بذلت السلطة العطاء لعلمائها، ولم (يتردد الأمويون، بمن فيهم معاوية، في الفتك بأفراد هذه النخبة الدينية والفكرية إذا هم انتقلوا بمعارضتهم من "القول "إلى "العمل "أو ظهر من سلوكهم ما يهدد بذلك)[1] هذا الأمر يبين ان السلطة كانت تدرك دور العلماء في فهم وتفسير وتأويل النص، وأيضاً هذا يظهر بوضوح الظروف التاريخية التي كانت تحكم الواقع السياسي الذي شكل محرضًا تاريخيًا من أجل ظهور فهم جديد للتأويل يتناسب والظروف التي شكلت تحديات ومارست ضغوطها على أهل العلم في ظل هذه الظروف، ظهر تحوّل في فهم التأويل سيقول أهل العلم ممن يسيرون على وفق سياسة السلطة بتصنيف جديد يقوم على احتكار المعنى، وكل من يخالف هذا التصنيف يعد خارجاً عن الشرعية ومن ثمّ خارج التصنيف الرسمي أو التأويل المركزي للنص ومن ثمّ أصبح هنا معنى سلبي للتأويل بعد أن تم تحديد أُفُقه بنحو كبير، وهذا ما يشير إليه نصر حامد أبو زيد متخذاً من نص مركزي لدى الطبري يقول فيه: عن بعض التابعين في شرح الآية ٧ من سورة آل عمران، هناك مَن يقول عن "الذين في قلوبهم زيغٌ" الذين يتَّبعون المتشابِه أن المقصود هم الخوارج.[2] والعبارة، ي دلالتها الحرفية، تعني أنهم يقصدون إلى تأويل المتشابِه من القرآن واتِّباعه "ابتغاء الفتنة"، لأن المتشابِه "ما يعلم تأويلَه إلا الله" بنصِّ الآية المذكورة.

هذا التصعيد بالمعنى يحاول إرجاء المعنى إلى الله في وقت يتهم كل من حاول أن يقدّم تأويلاً يتم اتهامه بالزيغ والهرطقة، أي بالتكفير وهذا يعني إخراجه من الملة؛ ولهذا تجد كل من مارس التأويل من أهل الاعتزال أو التشيع أو التصوف تم تصنيفهم بأسلوب نمطي إقصائي بوصفهم "المؤوِّلة".

فهذه الحالة السياسية تركت آثارها في المعرفة أي تعاضد السلطة والمعرفة معاً، إذ تجلى هذا الأمر في استقراء مفهوم معين عن التأويل في أذهان الناس في تلك الحقبة، وامتد تأثيرها في الحقب التي لحقت بها، مما يعني تشييد منهج جديد بفعل تأثيرات سياسية معينة تجلت في منهجية معينة في النظر إلى النص،

---

[1] - ن، م، ص٢٢٤٠.

[2] - نصر حامد أبو زيد الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي ط١، بيروت، ٢٠٠٠، وانظر تبعاً له : الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بتحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١، الجزء السادس، ص ١٩٨.

ولعل هذا يظهر بنحو واضح كما كشـفه نصـر حامد ضـمن قراءته الحفرية في تحولات المعنى للتأويل في قراءة جلال الدين السـيوطي الذي أحدث تمييزاً دلاليّاً بين مصـطلحَي "التفسـير" و"التأويل" يضـعهما معاً على قدم المسـاواة، من حيث ارتباطُ كلٍّ منهما بالآخر، وحاجة المفسِّـر – أو المؤوِّل – إليهما معاً، وذلك على أساس أن "التفسير" يمثّل شرحاً لمعاني كلمات المفردة، في حين أن "التأويل" هو استنباط دلالة التراكيب، بما تتضـمَّنه من حذف وإضـمار وتقديم وتأخير وكناية واسـتعارة ومجاز إلخ. لكن ما يقوله السـيوطي في القرن التاسـع ليس في مجمله إلا إعادة صـياغة وترتيب لما سـبق قولُه في القرون الأربعة الأولى وما تلاها بقليل، وربما حتى نهاية القرن الخامس الهجري، حيث ينقل كثيرًا من أقوال الإمام الغزالي[1] ومعنى ذلك أن الأقوال التي يرويها السـيوطي عن السـلف يمكن أن تؤخذ على أنها وصـف للممارسـة الفعلية في مجال التفسير في عصره، وهو العصر الذي يعدّ "التأويل" مصطلحًا مشبوهًا، إن لم يكن سيئ الدلالة.

من هنا جاء هذا الجهد المعرفي في احياء الخطاب التاويلي من اجل ان يستوحي مفروضات فلسفية هرمنيوطيقية، كما حدث في الغرب، بالمقابل فالتراث الاسلامي وبسبب عدم وجود علم كلام جديد، فليس هناك بحوث تعتمد على مفروضـات فلسـفية متناسـبة، رغم ان المفروضـات الفلسـفية هرمينوطيقي الغربية هي متناسبة اكثر[2]

---

[1] ـ المصـدر السـابق وانظر: السـيوطي (عبد الرحمن جلال الدين)، الإتقان في علوم القرآن، مكتبة مصـطفى البابي الحلبي، ط ٣، القاهرة، ١٣٧٠ هـ/١٩٥١ م.

[2] ـ١٦٣محمد مجتهد الشبستري، قراءة بشرية للدين، ترجمة : أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، النجف، ٢٠٠٧، .

مقدمة أولية في مبادئ التأويلية

أ. دكار محمد أمين[1]

إن الدافع وراء الاهتمام بموضوع التأويل هو كثرة الملتقيات و المحاضرات بالإضافة إلى الكم الهائل من المؤلفات التي حاولت دراسة هذه الظاهرة المعرفية في كلّ من الفكري الإسلامي والغربي. لقد استخدمت مصــطلحات ومفاهيم لم تســر دائما في اتجاه واحد، ولذلك ما يبرره في نظرنا من نواحي عدة، العقدي، الإيديولوجي، السياسي،

إنّ أهم نقطة فرضت نفسها ولو بشكل نسبي هي تحديد المفاهيم أو المصطلحات، ويجب الإشارة هنا إلى كثرتها وتصادمها أحيانا، إن التأويل عُدَّ في كثير من المحطات أزمة الفهم المعاصر للمعنى، سواء في الاتجاه الأدبي أو غير الأدبي، كما برز التأويل مخرجا لأزمة الحداثة في المناهج التي اســتهلكت معرفيا ولم تحقق في نظرنا الغرض المطلوب الّذي من أجله وجدت، وهو القطيعة المعرفية مع الماضــي الكلاســيكي المتجاوز في الحضارة الغربية الحديثة.

فالتأويل شكّل مشهدا من مشاهد الأزمات بين حضارتين بأبعادهما الفكرية التي تسعى إلى الفهم الصّحيح للنّصوص الدينية؛ فنتج عن ذلك ما لم يكن في الحسبان، الفهم الفلسفي الديني، والفهم الديني المحض، ولاشــكّ أن الأمر غير هيّن لأنّه يتعلّق بالقرآن الكريم، والكتاب المقدّس، فإذا كان التأويل في الفكر الإســـلامي لا يخرج عن دائرة التطابق بين النقل والعقل إمّا توفيقا أو تلفيقا، فإن ذلك لم يؤد إلى قطيعة ولا إلى اتفاق عبر مراحل زمنية كلامية أو فلسفية أو صوفية أو أخلاقية ويزداد الأمر خطورة وتعقيدا كلّما حاولنا إخضاع الجانب العقدي الغيبي إلى ما ينتجه الفكر الإنساني المعاصر دون أن نهمل هنا الاجتهادات الفقهية على قلّتها، والنظريات الحديثة على كثرتها.

تبدأ المنطلقات الفكرية في التأويلية الغربية الحديثة من الذات والموضوع كرومانسية شلاير ماخر وظواهرية هوســرل، ومنطلقات تاريخية، كما نجدها في وجودية هايدغر، وذلك يمثل بحق أزمة العقل الأوربي مع ذاته تارة، ومع الله تارة أخرى من خلال الأطروحات الإيديولوجية التي يتبناها العقل الأوربي

---

[1] أستاذ مساعد شعبة الفلسفة، جامعة سعيدة الجزائر

العلماني أو الوجودي أو الشيوعي، بينما الأمر يختلف في الفكر العربي سواء منه القديم أو الحديث، حيث نجده يبحث في التوفيق بين الحداثة والموروث، مع الإشـارة إلى أنّ الفكر الغربي القديم لم تكن لديه هذه المشـكلات لأن المعنى المبحوث عنه في الموروث العربي الإسـلامي كان المعنى التكليفي، سـواء منه التكليف الشـرعي، وهذا هو جوهر الخطاب الفقهي والتفسـيري، أو التكليف الّذي هو الالتزام الإبداعي، وهذا هو الخطاب النقدي المتعلّق بالشـعر والنقد القديمين، وهنا يظهر الاختلاف والتعارض جليا حيث يختلف الإشـكال التكليفي العربي على الإشـكال التأسـيسـي الغربي الّذي هو إشـكال عقيدة وحيرة في أمر الوجود والعالم والمقدس من خلال النّصوص الفلسفية أو المقدسة بامتداد عن القصد والغاية والمصير بحثا عن الحقيقة، فتطور التأويل في جميع الاتجاهات الهيرمونطيقى والسـيميائي... فانشـطرت الحقيقة إلى حقائق، والدلالة إلى دلالات.

إن الأفكار السـابقة تدعونا إلى رصـد أهم الآراء والنظريات التي وُلِدَتْ مع التأويل كمصـطلح وكمفهوم عند اللاهوتيين والمسـلمين علما أنّ المقاربة والمقارنة لا تخلو في كثير الحالات من التناقض، التناقض الّذي نجد له مبرّرات، ولا يهمنا قبول أو رفض تلك المبررات، فالتأويل هنا محركه الأساس العقل وطبيعة العقل ليست واحدة عند بني البشر.

إنّ البحوث الأكاديمية هي بحوث تراكمية ولهذا لا يمكننا الانطلاق في دراسـتنا إلاّ عندما نتوقّف عند الدّراسـات السـابقة لموضـوع التأويل عموما، يقول نصـر حامد أبوزيد: "تعدّ الهيرمينوطيقا الجدلية عند غادامير بعد تعديلها من خلال منظور جدليّ مادّي نقطة بدء أصيلة للنّظر إلى علاقة المفسّر بالنصّ لا في النّصـوص الأدبية ونظرية الأدب فحسـب، بل في إعادة النّظر في تراثنا الدّيني". ومن الدّراسـات السـابقة للتأويل نذكر:

- جورج قوزدورف وهو من أحد أهم مؤرخي الهيرينوطيقا حيث يربطها بأبعادها الفلسـفية متمثلة في:

Le mot herméneutique aujourd'hui ،parmi les philosophes fait partie du jargon les usages seraient souvent incopables de définir avec précision les termes de mot date d'antiquité grecque ،et l'herméneutique est enseignée ،en tant que dixipline ،de puis des siècles ،dans les universités protestantes(١).

- عادل مصــطفى الّذي هو بدوره يعلّل الخلفيات المعرفية للتأويل ســواء الفلســفية أو الثقافية الغربية منها وغيرها: "ثمّة عدّة تعريفات مختلفة للهرمينوطيقا كما تطوّرت في الأزمنة الحديثة منذ البداية كانت الكلمة تشير إلى علم التأويل وبخاصة مبادئ النصّ القويم"(٢).

- روبرت. س. هولاب؛ إن الفهم المعاصــر للهيرومينوطيقا عند هذا المفكر قادته إلى: "تطمح إلى إبراز المعنى الأصلي لنصوص في التراث الأدبي الإنساني وتراث الإنجيل من خلال تقنيات خاصة"(٣).

- بول ريكور يتحدّث عن أصــل الهيرمينوطيقا: "وليس من غير المفيد لفهم النصّ، ولفهمه انطلاقا من قصده، وعلى أساس ما يريد أن يقول. . "(٤).

- الذات عينها كآخر حوصلة فلسفية لهذا المفكّر يطرح فيه الأسئلة المحورية في فلسفته التأويلية مثل من أنا؟ من أكون؟ ماهي هويّتي؟ ماهو وجودي؟ وعلى الرّغم من أنّ هذه الأســئلة طرحت قبله عند سقراط، ديكارت، إلاّ أنّ محرّك الدّين عند ريكور يميّزها.

- دراســة قدّمها شــارلز ريجان من جامعة شــيكاغو عرض فيها لحياة وفلســفة بول ريكور وعدّة حوارات معه حول الهوية الشخصية، الفعل والفاعل، الهوية السردية، الأخلاق والخلقيات.

- ماريوجي فلاديس؛ قدّم دراســة حول نظرية ريكور في التفسـير وعدّة أعمال هي: صـراع التأويلات، الكتابة باعتبارها إشكالية بالنّسبة للنقد الأدبي والتأويل.

- الخيال والســرد والتأويل في تفكير بول ريكور. -هنري إيزاك فنن، حلّل فيه الأنا إلى الفردية بحثا عن المنهج من خلال نقد المثالية الظاهراتية.

- الهيرمينوطيقا النقدية، دراسة في تفكير بول ريكور، ويورجين هابرماس.

---

١)- George Gusdrof : les origines de l'herméneutique, Edition Payot, Paris, 1988, P : 19 .

٢)- عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، دار النهضة العربية بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣، ص٤٥.

٣)- روبرت. س. هولاب: نظرية التلقي، مقدمة نقدية، تر: خالد التوازني، الجلاّلي الكدية، المغرب، منشــورات علامات، ط١، ١٩٩٩، ص٣٩.

٤)- بول ريكور: صراع التأويلات، دراسة هرمينوطيقية، تر: منذر عياش، لبنان، دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٠٥، ص٣٣.

- برنارد دينور الّذي توقّف عند الجوانب السياسية لدى ريكور في كتابه ريكور الوعد والمخاطرة في السياسة.

لقد برز التأويل في الفكر العالمي المعاصر نتيجة أزمة في المناهج بلغت هذه الأزمة ذروتها في مواجهة النّصوص لاستخلاص بدائل للإيديولوجيات المهزومة أو المتجاوزة أو المأزومة، وهنا لا يجب أن نهمل جانبا على حساب جانب آخر -الجانب الاقتصادي، الجانب السياسي، الجانب الاجتماعي، الجانب الفكري- وتكفى الإشارة إلى الاشتراكية المهزومة والوجودية المتجاوزة، والرأسمالية المأزومة.

وبالتالي فإنّ موضوع التأويل لا يمكن تناوله إلاّ وفق ما تفرضه خطابات المناهج من رؤى وأطر فكرية تحاصر من خلالها الفكر النقدي وتدخله في أنساق فكرية أوسع تتجاوز موضوعا بعينه، وتجاوز هذا النقد إلى قضايا الوجود والإنسان والله من خلال قيم الحق والخير والجمال على أنها قيم مطلقة ولكّنها في الآن نفسه قيّم نسبية تدور بعد ذلك إلى المطلق، حيث تتحول إلى النسبية في حركة دائرية غير منتهية ولا منتهية كما ترسمه خطّة مبادئ التفكيك أو الدائرة الهيرمينوطيقية.

من كل ما سبق لا يزال موضوع تأويل النصّ الديني يحتل موضوع الصدارة والاهتمام منذ بدايات النهضة في الفكر العربي وإلى اليوم، وهنا أصبح موضوع التأويل على أنه إشكال فكري جوهري ذو بعد حضاري، نطرحه في إطار رؤية متوترة أفرزها واقع منهجي مأزوم كان نتيجة أزمات مجموعة من المناهج الغربية التي كانت دائما مصدر تقليد أو إبداع في الفكر الإسلامي مع شبه تجاهل لتراث أقل ما يقال عنه أنه ضخم.

وهنا وجبت الإشارة إلى ما صاحب هذا التقليد من انحراف مجال قراءة التراث أحالتنا على عدم القدرة على فهمه بشكل ملائم وبالتالي عدم القدرة على تطويره، هذا لا ينقص من قيمة المدرسة الإسلامية في التأويل التي قادها علماء الأصول والتفسير واللغة والبلاغة وهنا نشير إلى أن التأويل كان منهجا علميا صيغ في نظريات خدمت أهدافا مرحلية إلاّ أنها أصّلت لقواعد ثابتة بقيت مسمات لتراث حضاري ضخم ظل صامدا لأكثر من خمسة عشر قرنًا.

إن العقل العربي في تاريخه هو عقل صقلته سلطة النصّ، النصّ الّذي هو أساس معرفي عقدي موجّه لآليات التفكّر والتدبّر، وبنظرة متفحصة لتاريخ الفكر الإسلامي نرى أن بعثة النبيّ ﷺ تكرّس مبدأ الشفهية بما هي امتداد ثقافي –ثقافة المشافهة والرواية- في تناول النصوص، وهذا في حدّ ذاته تكريس لسلطة النص من خلال سلطة "النص القرآني"، حيث نرى أن النص الّذي هو وحي تولى بنفسه مجابهة الخصوم من المنكرين له وغدا محور ذلك الصراع الّذي تجسّد في شكل –معارك عقيدية- ويبرز هذا جليّا من خلال التحدي الإعجازي.

وهنا تبلورت رؤية جديدة تمثلت في اكتساب النصّ القرآني مركزية في إدارة هذا الصّراع في مقابل محورية الأشخاص والمصالح -أقصد هنا عالم السياسة- حيث النظر موجّه إلى التأملات العقيدية

والبيانية، هذا كله أعطى للنّص القرآني أهمية من حيث أنه مصدر سماوي، هذه الأهمية جعلت الحضارة الإسلامية تسمّى بحضارة النصّ[1]. كيف هذا؟

إن كل إنجاز في الحضـــارة العربية الإســـلامية كان قائما على مرجعية النصّ القرآني والحديث -باعتباره نصـــا- وهنا لابدّ من الإشـــارة بســـرعة إلى قضـــية الخوف على –النصـــين القرآن والحديث- من التحريف أو الضياع أو النسيان، هذا السبب وغيره كان المحرك الأساس لأي عمل علمي على صلة باللغة العربية والتي هي لغة النص المقدّس، من هنا نشأت صلة بالفهم العقائدي والتشريعي الّذي هو قائم مرة أخرى على مبادئ اللغة العربية انطلاقا بالمبادئ اللّفظية المعجمية وانتهاء إلى المبادئ الدلالية دون إهمال للقواعد النحوية والإعرابية والصرفية والبلاغية.

من هنا كان النص القرآني ركيزة الإنجاز التراثي بما هو (نص/لغوي)، هذه الثنائية في الفكر الإسلامي فجرّت إشكالية عميقة هي إشكالية الفهم ومعرفة المقصود من القول اللغوي أو الكلام اللغوي، هذا كله أوصلنا إلى إشكالية التأويل من حيث أنها ممارســة بسيطة من خلال التعرف على التأويل اللغوي العربي كخلفية معجمية أســاســية بالنســبة للغة القرآن الكريم، حيث هو نقطة ارتكاز لمختلف التناولات المعرفية داخل تاريخ المعرفة في التراث العربي، لا من خلال عصر التدوين حصريًا، كما قال به محمد عابد الجابري[2]، لأنّ الأهمية تكمن في حفظ النصوص وتدوينها كمتون مرجعية إبّان ذلك العصر.

في المقابل وبالذهاب نحو الفكر الغربي نجد أن التأويل ارتبط بظاهرة الإبداع حدث في الماضـــي وتجذره كقاعدة لتأويل ممارس، لكن مع موضوع راهن معاصر، وهذا أساس ارتكز عليه غادامير في منهجه محللا فهم التراث "منطق الافتراض المســـبق يعتبر أن قبل النص يوجد نص آخر، نص قبلي، وقبل الفهم، هناك فهم آخر، فهم قبلي، وقبل التأويل، هناك تأويل آخر تأويل قبلي، هذه التأسيسات تعتبر أن المواضيع التي يقصدها الوعي، وأن النصوص التي يقرؤها المؤوّل ليست مواضيع أو نصوصا مستقلة ومعطيات مطلقة، وإنما هي آفاق منصهرة من تأويلات قراءات آنية تشكلت في الحاضر هنا والآن وأخرى تأسست في الماضـــي وعليه ينخرط التراث (Tradition) بكل إمكانياته وكموناته الدلالية والرمزية والتأويلية والتاريخية في آنية الحاضـر، تصبح كل قراءة لنص أو أثر فني أو أدبي أو فلســفي هي قراءة وتأويل للتراث، ما دام هذا النص أو هذا الأثر هو نسيج علاقات تأويلية وخطابية مثبتة تشكلت في التاريخ"[3].

فالتأويل عند غادامير هو فن الفهم، لاســيما فهم النص الأدبي والفكري، ويعتمد التأويل بالدرجة الأولى على أداة تأويلية يطلق عليها اسم "حلقة التأويل" والتي يعرفها شلايرماخر بأنها:

---

١)- نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص –دراسة في علوم القرآن- المركز الثقافي العربي-، بيروت- لبنان، ط٣، ١٩٩٦، ص٩.

٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٨ ٢٠٠٠- ص٥٦.

٣)محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات المركز الثقافي العربي- لبنان، ط١- ٢٠٠٢- ص٤٠.

"اجتماع الأجزاء الديناميكية الدائرة مع الكل واجتماع الكل مع الجزء في النص"، هذا المفهوم حاول غادامير تطويره استنادا إلى مقولات هيدغر عن الفن والتأويل بالنتيجة هو محاولة تمثل الخطوات الذهنية التي سار عليها النصّ، وهو أيضا محاولة للتمثل مع لحظات نشوء النص[١].

هنا يطل علينا بول ريكور بقاعدة حاسـمة في تاريخ الفكر العربي حيث يرى في التأويل خاصـية الامتلاك L'appropriation ذلك أن التأسيس الفلسفي للذات لا ينفصل عن التأسيس الفلسفي للمعنى[٢].

إن بول ريكور يرى أن الفهم يمرّ عبر ثلاث مراحل هامة وأساسية ومتتالية:

١- المرحلة الفينومينولوجية.

٢- المرحلة الهيرمينوطيقية.

٣- المرحلة الفلسفيّة.

أما في الفكر الغربي فالتأويل ليس منهجا حديث النشأة بحكم أنه قد تم الاشتغال به منذ القديم في قراءة النصوص المقدسة وتفسيرها ضمن مصطلح الهيرمينوطيقا والّذي أخذ حظا وافرًا من الدراسات الإسلامية، حيث نرى اهتماما متزايدًا وعميقًا نلمسه من خلال مجموعة من المؤلفات التي نلمس بصمات واضحة للمنهج الهيرمنيوطيقي، فنذكر التلقي والتأويل لمحمد مفتاح، والتراث والتجديد لحسن حنفي، ونقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، ونقد العقل الغربي لمطاع الصفد، والإيديولوجيا العربية لعبد الله العروي وعادل مصطفى، ومصطفى ناصيف، وسعيد يقطين، ومؤلفات نصر حامد أبوزيد، وفقه الفلسفة لطه عبد الرحمن... وغيرها كثير من المشاريع القوية في البناء النظري والقوة المنهجيّة التي تحاول رسم معالم نظرية التأويل في ثقافتنا[٣].

إنّ هذا الالتحام بين الفكرين الإسلامي والغربي هو نتيجة لاستغراق مجموعة من المناهج الغربية داخل الفضاء الفكري الإسلامي مع عدم القدرة على تجاوزها -وحسب نظرنا- هذا راجع لعدم قدرة الفكر الإسلامي، خاصة المعاصر منه، على إبداع منهج أصيل يتعامل مع الظاهرة أيًّا كان صنفها ونوعها في إطار الحضارة الإسلامية.

---

١) مجلة فكر وفن: العدد ٧٥- حسين الموازي- بين الحداثة والتراث: جدلية الفهم عند هانس جورج غادامير- ص٥٠-٥١ (بتصرف).

٢)- مجلة العرب والفكر العالمي- العدد ١٢- عبد الله عازار- بول ريكور ماهو النص؟ ترجمة.

٣)- مجلة فكر ونقد: العدد ٩٢-٢٠٠٧- يوسف بن عدي- جدلية النص والتأويل- ص٩١.

الهرمينوطيقا: المفهوم والبدايات

اسراء معطي عبد الرضا[1]

المقدمة

مصطلح الهرمينوطيقا Hermeneutics الذي ينتهي بالمقطع ics يشير في الأصل إلى نوع من العلم او المجال المعرفي الذي يقوم على مجموعة من القواعد التي تحكم تفسير النصوص، تماما مثلما تستعمل مصطلحات من قبيل:logicعلم المنطق او physicsعلم الفيزياء لنشير الى نظام او مجال معرفي معين، مع ذلك فان الهرمينوطيقا، فيما يرى بعض الباحثين، قد أصبحت ألان مدرسة فلسفية تدل على توجه فكري وليس على مجال معرفي، واذا كانت المدارس الفلسفية تتحدد بالمقطع ism من قبيل قولنا:positivismالوضعية اوexistentialism الوجودية...... الخ، فأننا يمكن بطبيعتنا ان نتحدث ألان عن الهرمينوطيقية المعاصرة contemporary hermeneuticism باعتبار ان الهرمينوطيقا قد أصبحت ألان قادرة على ان تؤسس نفسها كنظرية فلسفية في عصرنا، وان تطرح توجها فكريا ينظر الى التفسير باعتباره مشكلة تتعلق بالعلم والتوجه المعرفي الذي أصبح يتطلب التفسير كضرورة معرفية[2]. وبقدر تعلق الامر بالتفسير، فغالبا ما اختلط مفهوم الهرمينوطيقا مع مفهومي التاويل والتفسير. ومن اجل توضيح اكثر لهذا المفهوم، اخترنا البحث في هذا الموضوع مفاهيميا و تاريخيا، عبر بحث قاموسي عن دلالة المصطلح ومدى تقاربه وابتعاده عن معنيي التاويل والتفسير، وعبر بحث تاريخي في تتبع جذوره الفلسفية والدينية والتي كانت بمثابة منطلقات ومرجعيات معرفية للصياغة المفاهيمية لمعنى الهرمينوطقيا.

---

[1] جامعة الكوفة

(٢) ينظر، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، سعيد توفيق، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشروالتوزيع، ط١، ص ٨٥

مفهوم الهرمينوطيقا(**Hermeneutics**):

تأتي كلمة هرمينوطيقا لغويا من الفعل اليوناني Hermeneuainويعني (يفسر) والاسم Hermeneiaويعني (تفسير)، ويبدو إن كليهما يتعلق لغويا بالإله (هرمس Hermes) [1]، رسول آلهة الاولمب الرشيق الخطو الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الإلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة[2]، اذ كان يمثل الواسطة بين الكائنات الخالدة الموجودة وبين العالم الفاني المتمثل بالبشر حيث كانت لديه القدرة على إيصال تلك الرسائل الى البشر.

وما يسمى بالتفسيرية أو الهرمينوطيقا والمعنى الدقيق لهذه الكلمة هو فن تفسير النصوص(Interpretation) ولاسيما من خلال مجموعة ثابتة من القواعد، وفنون الصنعة، كالقواعد النحوية او أسس الأبنية البلاغية الخاصة بكل لغة، الى جانب وجود نظرية أدبية او قانونية أو دينية تحكم مسار التفسير[3]، ويعد التفسير أحد العناصر الاساسية الملازمة لتكوين نظرية هرمينوطيقية متكاملة، ويعتبر من أكثر الافعال المعبرة عن جوهرألتفكير ألانساني، حتى يمكن أن يعتبر أن الوجود ذاته قد لا يكون في النهاية سوى عملية تفسير مستمرة[4].

وقد اعطيت الصيغة فن التاويل لترجمة كلمة Hermeneuti، تمييزا لها عن التاويل بمعنى Interpretation، اذ الملاحظ ان البعض يفضل تعريبها بعلم التاويل ويفضل البعض الاخر تعريبها بالتاويلية او ايضا الهرمينوطيقا[5].

---

(1)جملة اراء قديمة تصعد الى هرمس الذي يطلق اليونان اسمه على الاله المصري تحوت، وهي مبسوطة في كتب مصرية ويونانية لا يعرف تاريخها ولا اصلها على وجه اليقين، واوضح ما تكون في السحر، وصنعة الكيمياء، وبخاصة في العصر الهلينسي، والقرون الوسطى، ويعد اهل الصنعة هرمس استاذهم الاول، ينظر، مدكور، ابراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية، القاهرة، ١٩٨٣، لا. ط، ص٢٠٧

(2) ينظر، مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل الى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧، ص٢٤، كذلك ينظر، التأويليةوالفن عندهانزجورج غادامير، هشام معافة، منشورات الاختلاف، ط١، الجزائر، ٢٠١٠، ص ٢٠، وصفاء عبد السلام علي جعفر، الهرمينوطيقا (الأصل في العمل الفني) دراسة في الانطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف، الاسكندرية، ٢٠٠٠، لا. ط، ص ٢٣

(3)ينظر، عناني، محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم انكليزي وعربي، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط٣، لونجمان، ٢٠٠٣، ص ١١٢

(4)ينظر، جعفر، صفاء عبد السلام، الهرمينوطيقا (الاصل في العمل الفني)، مرجع سابق، ص٢٤

(5)ينظر، الزين، محمد شوقي، تاويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٢، ص٢٩

ويأتي تمييز معنى ألتأويل عن الهرمينوطيقا في أن معنى ألتأويل:مأخوذ لغة من الرجوع وهو أل اليه أولا ومآلا، بمعنى:رجع، وعنه:ارتد وأول الكلام وتأوله:تدبره وقدره وفسره.

واصطلح علماء السلف على معنى ألتأويل فقيل:((هو تفسير الكلام وبيان معناه سواء أكان موافقا للظاهر أم مخالفا له))، وعليه فالتاويل والتفسير مترادفان لكن المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين والمحدثين قد صرفوا لفظ التاويل على:((انه صرف اللفظ عن معناه الراجح الى المعنى المرجوح لدليل يقترن به))، ومنهم من علق التفسير بالرواية والتاويل بالدراية [1].

وقد أفادت قواميس اللغة العربية ان كلمة التفسير اشتقت من:((الفسر. ومعناه:الإبانة والكشف، أو كشف المغطى، وفي بعض المعاجم غايرت ما بين المشتق والمشتق منه، فقالت الفسر:كشف المغطى والتفسير:كشف المراد من اللفظ المشكل))، والخلاصة في هذا:أن((مفردة التفسير استعملت في اللغة بمعنى الكشف الحسي، ثم بمعنى الكشف عن المعاني الكلامية، وكثر في الاخير وشاع))[2]. وكذلك التفسير في الاصل هو((الكشف والاظهار وفي الشرع توضيح معنى الاية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة)) [3].

فيما يتصل بالتأويل((فهو في الاصل الترجيع وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله اذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة، مثل قوله تعالى يخرج الحي من الميت ان اراد به اخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وان اراد اخراج المؤمن من الكافر او العالم من الجاهل كان تأويلا))[4].

وقال ابن رشد:((التاويل اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير ان يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه او سببه، او لاحقه او مقارنه، او غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف اصناف الكلام المجازي)).

واذا كانت الشريعة كما يقول بعضهم مشتملة على ظاهر وباطن لاختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق كان لابد من اخراج النص من دلالته الظاهرية الى دلالته الباطنية بطريق التاويل،

([1])ينظر، منصور، عبد القادر، موسوعة علوم القران، دار القلم العربي، ط١، ٢٠٠٢، ص ١٧٤

([2]) المرجع نفسه، ص١٧٢

([3]) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، المطبعة الخيرية، مصر، ط١، لا. ت، ص٣٨

([4]) المرجع نفسه، ص ٣٣

فالظاهر هو الصور والامثال المضروبة للمعاني، والباطن هو المعاني الخفية التي لا تنجلي الا لاهل البرهان، والتاويل هو الطريقة المؤدية الى رفع التعارض بين ظاهر الاقاويل وباطنها [١].

والفرق بين التفسير والتاويل أن اكثر استعمال التفسير في الالفاظ ومفرداتها، واكثر استعمال التاويل في المعاني للتوفيق بين ظاهر النص وباطنه أو لصرف النظر عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله، وغاية التفسير الفهم والافهام وهو يصير الشيء معقولا، وسبيله تعيين مدلول الشيء بما هو اظهر منه، حتى يصبح المجهول معلوما، والخفي واضحا، تقول:فسرت الكلمة وفسرت النص، وفسرت المسألة، أي أوضحت دلالاتها ومطالبها [٢].

وتتميز كلمة هرمينوطيقا عن كلمة تأويل بأنها ذات كثافة فلسفية، وذلك لأن مصطلح Hermeneutiqueومنذ أن تشكل بوصفه مصطلحا" فلسفيا" في القرن الخامس عشر ارتبط عمليا بمبحث (ontology)، وبهذا المعنى اذا تنخرط الهرمينوطيقا ضمن الخط التأملي –الوجودي في الفلسفة من جهة، وباللغة كموضوع للتأمل وملاحقة الكينونة في التعددية الدلالية للنص من جهة اخرى، و يأتي أرتباط الهرمينوطيقا بالانطولوجيا من خلال جعل الذات حاملا رئيسا للدلالة المطورة بواسطة الفهم [٣] ، وتحديدا" منذ أن اصبحت انطولوجيا الفهم عند هيدجر هي الطريق الاقصر الى الحقيقة، وبهذا لاتبحث الهرمينوطسيقا عن وجود المعنى من خلال النص فحسب وانما عن معنى هذا الوجود ايضا[٤].

وقد ظهرت ثلاثة اتجاهات في تفسير معنى(هرمينوطيقا) من حيث يمكن القول بان الفعل(Hermeneuein) والاسم المشتق منه(Hermeneia) يتخذان اتجاهات ثلاثة في الاستعمال اليوناني وهذه الاتجاهات هي كما يأتي:

---

(١) ينظر، صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج١، ١٩٨٢، لا. ط، ص٢٣٤

(٢) المرجع نفسه، ص٣١٤

(٣) يطلق الفهم على ادراك موضوع التفكير وتحديده واستخلاص المدلول من الدال عليه، ففهم اللفظ حصول معناه في النفس، فان لم يحصل معناه في النفس بالقوة او بالفعل كان كألفاظ اللغات الاجنبية تسمعها ولا تدرك معانيها، وجملة القول ان الفهم هو (تصور المعنى من لفظ المخاطب) تعريفات الجرجاني، او هو حسن تصور المعنى والفهم مرادف للادراك ولقوة الذهن التي هي (استعداد تام لادراك العلوم والمعارف بالفكر)تعريفات الجرجاني، وجودة الفهم صحة الانتقال من الملزومات الى اللوازم) واعلى درجات الفهم ان تعلم ان ما تصرح بفهمه لايمكن ان يكون الا كما فهمته، وهو بهذا المعنى مرادف للعلم اليقيني. ينظر، صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٨٢، ص١٧٠

(٤) ينظر، ناصر، عمارة، اللغة والتاويل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧، ص٣١

١- القول:to say اوالتعبير من خلال الكلمات، ويعود هذا المعنى الى ان(هرمس) قد تلقى الالهام من الالهة وبأقواله الملهمة مفسرا لها.

٢- التوضيح:To explainكما في توضيح موقف ما، فالتوضيح او التعبير هما شكلان من اشكال التفسير، أي توضيح ذلك الشيء وجعله معقولا، بمعنى ان المفسر لموقف ما عليه ان يفهم مقدما الموضوع والموقف الخاص بالنص وهنا يبرز (الدور الهيرمينوطيقي).

٣- الترجمة:كما في الترجمة من والى لغة أجنبية[١]، وذلك ان الترجمة تمثل قلب الهرمينوطيقا لانه يعتبر المترجم الاساس الذي يربط بين النص والادوات النحوية والتاريخية المستخدمة فيها[٢].

وقد أطلق عليها أيضا (فن التأويل)، وذلك لدلالتها قبل كل شيء على((ممارسة فكرية دليلها الالية او الفن، وهو ما يستحضره تشكيل اللفظ الذي يدل على التقنية، ويتخذ الفن هنا دلالة الإعلان والتراث والتفسيروالتاويل ويشتمل طبعا على فن الفهم كأساس ودعامة له والضروري عندما لايستعاب دلالة الشيء بصورة صريحة دون لبس))[٣].

وهذا يحيل الى معنى اخر للهيرمينوطيقا بأنها(فن القراءة) أي فن حل النصوص وتفكيكها وتفسيرها والكشف عن معانيها، وبذلك استخدم منهج التفسير في أساسه على افتراض أن الكلام له معنيان احدهما هو المعنى الظاهر والأخر هو المعنى الخفي او المستتر او الباطن[٤]، وخصوصا عندما استعمل التفسير بشكل واضح من اجل تفسير الكتب الدينية التي كانت تعتبر الوحيدة التي يسمح في ان تفسر، ولكن فقط من اجل الوصول إلى المعنى المختفي داخل النص من اجل الوصول إلى الحقيقة المتخفية.

وهكذا تطورت تعريفات الهرمينوطيقا عبر الازمنة الفلسفية لتشير الى المعاني الاتية:

- ميثودولوجيا فقه اللغة العام
- نظرية تفسير الكتاب المقدس

---

(١) جعفر، صفاء عبد السلام علي، الهرمينوطيقا الاصل في العمل الفني، مرجع سابق، ص ٢٥

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٧، وكذلك ينظر، عون، مشير باسيل، الفسارة الفلسفية، بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، المكتبة الفلسفية، دار المشرق، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص٢٠-٢١

(٣)غادامير، هانس جورج، فلسفة التأويل –الأصول-المبادئ-الأهداف، ترجمة، محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط٢، ٢٠٠٦، ص٦١.

(٤)عبد زيد، عامر، قراءات في الخطاب الهرمينوطيقي، ابن النديم للنشر، لتوزيع، الجزائر، ط١، ٢٠١٢، ص ١٠٨

- علم كل فهم لغوي
- الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية (الروحية)(Geisteswis Senschaften)
- فينومينولوجيا الوجود والفهم الوجودي
- انساق التأويل(سواء الاستجماعي او التحطيمي) التي يستعملها الإنسان إلى المعنى القابع وراء الأساطير والرموز.

وبوســـعنا ان نطلق على هذا الترتيب، التأويل الإنجيلي، والفقهي اللغوي والعلمي والإنســـاني والوجودي والثقافي، ويمثل كل تعريف وجهة نظر يمكن من خلالها النظر الى الهرمينوطيقا وبخاصـــة اتجاها إلى تأويل النصـــوص[1]، اذ يمثل كل تعريف وجهة نظر لما كان ســـائدا في تلك المدة من توجه فكري.

(1)ينظر، عادل، مصطفى، فهم الفهم مدخل الى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص٦٦.

الهرمينوطيقا في الفكر اليوناني:-

أولا: أفلاطون:-

لقد طبق اليونان بأمتياز التاويل بمعناه التفسير على الاساطير والشعر والفلسفة، اذ كانت الفلسفة منذ بدايتها شكلا من اشكال التفسير العقلاني والروحاني لما ورد فيها، وما كانت الفلسفة الاولى الا محاولات للاجابة على التساؤلات التي اثارتها عن أصل الكون ونشأته فقد استعمل أفلاطون كلمة تأويل بمعنى تفسير كلمات الالهة، ونظر الى الشعراء على انهم مفسروا ومترجموا الالهة [1].

إذ تعد محاورة أيون من اهم المصادر التي نهل منها اعلام الهرمينوطيقا على مر التاريخ لهذا المبحث، وتعود اهمية هذه المحاورة في انها ارست التقاليد الاولى للسؤال الهرمينوطيقي حول الجدارة والصناعة فيما يتصل بالراوي، وطرحت الادوار التي يلعبها المؤلف والقارىء، وسلطة النص، والسياق الاجتماعي الذي تشكل فيه، وبحثت في قضايا المعنى والحقيقة والطبيعة والقيمة والانسان، وما يضطلع به من مسؤولية في الحياة، ولعل أهم قضية طرحت في هذه المحاورة هي ذلك السؤال المتعلق بتصور افلاطون للهرمينوطيقا في محاورة ايون المرتبط بتصوره للغة ولطبيعة العلاقة بين الكلمات والاشياء.

لم ترتبط الهرمينوطيقا عند أفلاطون بالتلاوة الشفوية أوبشرح النصوص أو بالترجمة من لغة أجنبية الى لغة متداولة، ولكنها تنطلق، منذ البدء، من التجربة اللغوية بما هي علامة على وجود الانسان في العالم، وتستشكل المسألة في فضاء المهرجانات والتباري بالقصائد حيث العلاقة متوترة بين الباث- الراوي والمتقبل -الجمهور، وحيث الرسالة تخفي المطلوب وتطلب من المتفرج قدرة على فك الرموز من أجل تحصيل الفهم، يؤكد أفلاطون أن الهرمينوطيقا فنٌ وإن الماهر فيها هو الذي يظهر في أحسن صورة، ويجعل من المعنى هو مقصده الأسنى بقوله على لسان سقراط ((إن فهم هوميروس ليس مجرد حفظ كلماته عن ظهر قلب، ولن يتسنى لإنسان أن يكون راوية قصائد ملحمية

---

(1) ينظر، معافة، هشام، التاويلية والفن، مرجع سابق، ص٢١

ما لم يفهم المعنى الذي يرمي إليه الشـاعر، لأن الراوية ينبغي عليه أن يؤول عقل الشـاعر لمسـتمعيه وما كان له أن يؤوله حق تأويله ما لم يعرف ما يعنيه)) [1].

وهكذا قد ارتبطت الهرمينوطيقا عند افلاطون بالشـعر والرواية، وهو الامر الذي يتطلب الاتقان في الحديث عن الاخرين، وحسـن التقديم، والقدرة على بلوغ درجة الاتحافات الهومرية، والمهارة في تأويل نقاط الاتفاق بين سـائر الشـعراء، فمنذ اللحظة الاولى يظهر الهرمينوطيقي كرجل اختصـاص، ومتبحر في قطاع معين، وهو ما يختلف عن الفيلسـوف كباحث عن الكلي، ومدعي المعرفة المطلقة التي تشـمل المؤتلف والمختلف بين المجالات جميعها، فان الفن الحقيقي هو الذي يكون أبعد عن التمويه والخيال، قريبا" من الحق والجمال والخير، وبالتالي ينبغي أن يكون الشـعر متجها" نحو حث الانسـان على فعل الخير، وتصـوير المرء بشـكل ملائم وجعله قدوة لغيره، كما أن الحب هو القوة الفنية الابداعية والخالقة التي يشـترك فيها الفن مع الفلسـفة، لذا فالسـؤال الذي يعالجه أفلاطون بعد ذلك هو قواعد هذا الفن الذي يسـمى هرمينوطيقا، ويطرحه على النحو التالي:هل الهرمينوطيقا فن يتقنه المؤول عن حرية أو إن ذلك يتم على وفق قواعد؟هل هذه القواعد خاصة بقطاع معين أو انها كلية؟هل هي ثابتة أو متغيرة؟فيجيب عن ذلك بقوله((لو كنت قادرا" على ان تتحدث عنه وفقا" لقواعد الفن لكان تسـنى لك أن تتحدث عن بقية الشـعراء، فالشـعر كل(لايتجزأ)..... انه عندما يكتسـب انسـان معرفة فن بكليته فان بحثه في الجيد والرديء يكون أمرا" واحدا" بعينه)) [2].

وهنا يعلن أفلاطون، على خلاف القراءات السـائدة، بأن المؤول له درجة الفيلسـوف، وإنه يرتقي إلى مرتبة الحكيم شريطة أن يقلع عن التعامل مع اختصاصه على أنه علم ويمارسه كونه فناً" وينبغي كذلك ألا يكون هذا الفن مقتصـرا على موضـوع دون أخر، ومقيدا"بقواعد، وإنما يجب أن يكون كليا"وعن موهبة ومهارة عاليتين يتجلى فيهما الذوق والحس المرهف المعبران عن الحرية الإنسانية في أعلى درجاتها، وفي عين المسألة يقول((:إنما أنتم الحكماء معشر الرواة والممثلين، وكذلك الشعراء الذين تتغنون بأشعارهم، أما أنا فواحد من سواد الناس يتكلم الحقيقة فقط)) [3].

---

(1)أفلاطون، محاورة أيون، ترجمة عادل مصـطفى، نقلا عن كتابه فهم الفهم، مدخل الى الهرمينوطيقا، مرجع سـابق، ص٤٨٠

(2) أفلاطون، محاورة أيون، مرجع سابق، ص٤٨٠

(3) المصدر نفسه، ص٤٨٤-٤٨٥

اذا فالفرق بين الفيلسوف والهرمينوطيقي على وفق افلاطون هو أن الأول ينشد الحقيقة ويسلك في سبيل ذلك منهجا"يسير فيه على وفق خطوط مستقيمة، بينما يطلب الثاني المعنى وقلما يظفر به لصعوبة الفن الكلي الذي يؤدي إليه، إن الهرمينوطيقا ليست التأويل، وعلاقتها به هي مثل علاقة النوع بالجنس وذلك لعدم لتقيد بقوانين صارمة وقوالب ضيقة تمنع الراوي من ترسل الكلام والاستطراد المتكررو التأويل اللامتناهي ومن الافادة والإضافة والتوسع والتبحر في الموضوع الذي يتحدث عنه، خاصة وهو يوظف اللغة والخيال والسرد ويستلهم روح الخلق من عالم السماء المليء بالالهة، وقد جاء على لسان سقراط((كثيرة هي الاقوال البليغة التي يتحدث بها الشعراء عن أفعال البشر، غير أنهم لايفرغون قولهم بواسطة أي قواعد فنية، إنهم ببساطة مدفوعون إلى نطق ما تمليه عليهم الهة الشعر دون غيره)) [1].

وهنا يمكن ان نقول إن اعتبار العلاقة بين الكلمات والاشياء عند افلاطون جاءت نتيجة الاصلاح والمواضعة، وليست نتيجة الضرورة والقانون الوجودي، فقد يعطى للشاعر فسحة من الحرية لكي يؤثث بالكلام، ويبني عالما"يتجاوز به العالم المرئي الذي لا يرضى عنه نحو دنيا التصور والخيال والإمكان، ألم يقل هونفسه في محاورة الطيماوس((إن العلم يأتي عن طريق التعليم أما التصور الصحيح فيأتي عن طريق الإقناع)) [2]؟.

واخيرا يبقى التساؤل عن دليل التأويل، وعن التاثير على المستمعين وأفق الانتظار وجماليات التلقي، واهتداء الى ملكة الذوق التي تساعدنا على الحكم الأفضل، وتمييز الجيد من الرديء، وتمجيد الإلهام في التجربة الهرينوطيقي، وخاصة في فن الرواية، وأن يفضل الإلهام مع البقاء في حلة اللاوعي، بقول أيونفي النهاية" الإلهام هو الصفة الأنبل بما لا يحد" [3].

ومن فكرة تمجيد هذا الالهام او الهوس الذي يعده هبة الهية [4]، نستطيع ان نحكم بذلك البعد الميثولوجي الذي غلف معنى الهرمينوطيقا عند افلاطون بالاستناد الى قوله ((إن الشعراء ماهم إلا مترجمو الالهة الذين يتلبسونهم مرارا"، أليس هذا هو الدرس الذي أراد الله أن يلقنه عندما غنى

---

(1) المصدر نفسه، ٤٨٧

(2)افلاطون، محاورة طيماوس، ترجمة شوقي داود تمراز، ضمن المحاورات الكاملة لافلاطون، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لا. ط، ١٩٩٤، الكتاب الثامن، ص٣٨٤.

(3) افلاطون، محاورة أيون، مرجع سابق، ص٥٠١.

(4) افلاطون، محاورة فايدروس، ترجمة اميرة حلمي مطر، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩، فقرة ٢٤٤-٢٤٥، ص٦٨

بلســان أســوأ الشــعراء أجمل الأغنيات؟)) [1]، وهو الموقف ذاته الذي يتفق عليه في المحاورة كل من سقراط وايون بالقول((ان الشعراء المجيدين بواسطة إلهام إلهي يترجمون لنا أقوال الالهة؟)) [2].

ثانيا:ارسطو:-

جاء ارســطو (٣٨٤-٣٢٢ ق. م) بعد معلمه افلاطون ومد معنى التأويل الأفلاطوني الى مديات اوسـع، تمثلت في ثلاثة ابعاد، اولها كان البعد المعرفي متمثلا باهتمامه بالمنطق عبر كتابيه (التحليلات الاولى والتحليلات الثاني)، والاخر كان بعدا لغويا متمثلا في كتابه (العبارة)، والثالث كان بعدا فنيا تمثل في كتابيه (الخطابة وفن الشــعر)، وفي البعدين المعرفي والمنطقي اللغوي، أطلق ارســطو على كتابه المخصص للحديث عن (علم الدلالات والمنطق)اسم (بيري هرمنياس Peri Hermeneias) الذي سـيصـبح فيما بعد يحمل عنوانا:(حول التفسـير- On Interpretation) والذي سـيترجمه المترجمون العرب تحت اســم:(العبارة) فقد ميز ارســطو في كتاب (العبارة) بين القضــية البســيطة والقضــية المركبة، فالاولى تقرر شـيئا او تنفيه حول موضـوع معين بينما تتألف الثانية من قضـايا بسـيطة، على ان ارســطو لم يجعل من هذا التمييز بداية للتحليل المنطقي للقضــية المركبة، وعندما نتحدث عن منطق ارسطو لا بد ان نذكر (المنطق الجهوي) [3]، الذي هو جزء من اصعب الاجزاء في منطق ارسطو معروض لجهة المقدمات في كتاب العبارة، ولجهة القياس في كتابيه التحليلات الاولى والثانية، فقد ادرك ارسطو ان مفهوم (الضرورة) اذا ما صادفنا للاعلام عن نتيجة القياس تكون هذه الضرورة هي فقط تلك الضــرورة التي تربط (النتيجة بالمقدمات) وهي ضــرورة افتراضــية، ولكن ثمة حالات حيث تعزو في مقدمة مأخوذة بمفردها على الاطلاق، المحمول الى الموضــوع على وفق كيفية الضــرورة او وفقا لكيفية اخرى مثل كيفية الحدوث [4].

فالمنطق الجهوي يزيل الالتباس، من حيث تحديد مصــطلحنا الخاص، فيما يخص كلمة (ممكن) فنحن نقصـد احيانا المعنى الخاص النفي المناقض لكلمة (ممتنع) وبذلك فان الضـروري هو (بالقوة) ما هو ممكن فاذا كان القول يضعنا امام ان "الضروري يتضمن الممكن واذا كنا على العكس

---

(١) افلاطون، محاورة ايون، ص ٤٨٨

(٢) المرجع نفسه، ٤٩٠

(٣) المنطق الجهوي، هو منطق القضــايا الحق، الذي يعتمد الاحكام بكليتها، ولا يعتبر ســوى قضــية صــدقها او كذبها، وليس كميتها، ، ينظر:موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، مج ٢، دار عويدات، باريس، ١٩٦٠.

٤((Heath ،thomas ،logic of aristole ،london ،١٩٦٧ ،p:٢٥))

نريد ان نعارض الاثنين فاننا سنحصر معناهما لنحده بما هو" غير ممتنع وغير ضروري بما يمكن ان يكون غير ممتنع ولكن الذي يمكنه ايضا ان لا يكون غير ضروري فسنكون في الحالة الاولى امام ممكن محض وفي الحالة الثانية امام ممكن مثنوي وان التباسا كهذا يخيم فوق كلمة حدوث [1].

فهو يؤخذ من جانب بمثابة النفي المناقض للضروري"غير الضروري"، غالبا ما نقصده به ايضا ما يدل في ان واحد على ما يمكن ان يكون اولا يكون [2].

وعليه فان مفهومي (الممكن والحادث) عند ارسطو غير متمايزين، فيجوز استعمال الممكن – الحادث، بدون تمييز الاولى مكان الاخرى، فلو قلنا:(الحكيم سعيد بالضرورة، ومن الضروري ان يكون سعيدا)، فنلاحظ من خلال التعبير اننا مع التعبير الثاني لا نعود امام مقدمة اولية، بل امام مقدمة مركبة، تشمل عبارة تقديمية تلعب بذلك دور الموضوع في المقدمة الاجمالية، بينما التقرير الذي يعطى للصيغة طابع مقدمة صحيحة او باطلة يكون محمولا في العضو الاخر من الجملة الذي يلعب اذن دور المحمول بالنسبة لهذا الموضوع، فالتساؤل عما اذا كانت من الضرورة و الامكانية في الامور ذاتها او فقط في فكرنا والخطاب الذي نعبر عنه مسالة (فلسفية كبرى) [3]، وعليه يقرر ارسطو ان الكيفيات هي من الوجود وليس منا فقط، فهو حقا يدخل (الممكن) في صميم الاستياء بالذات، عندما يضع فيها (القوة)، وهو كذلك يضع فيها (الضرورة) عندما يرى (الجوهر)كانه النعت الضروري، موضوع التعريف، ففي صياغته للقياس كانت النتيجة تعلن تارة بكلمة (يلزم ان) وتارة تتضمن الاعلام الجهوي (بالضرورة) [4]، أي هناك تأويل خارجي وتاويل داخلي، وارسطو يستعمل هذين التعبيرين كأنهما مترادفين تماما[5]، وعندما يدخل ارسطو (القياسات الجهوية) في التحليلات الاولى في نظريته، انما يميز بين ثلاثة اشكال للاسناد:الاسناد العادي –والاسناد الوجوبي –الاسناد الممكن ففي

---

(١) منطق ارسطو، التحليلات الاولى، تقديم وتحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٨٠، ص١٠٥

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٧

(٣)ينظر، زيدان، فهمي، المنطق نشأته وتطوره، بيروت، ط١، ١٩٧٧، ص٣٨-٣٩

(٤) ينظر، ابن رشد، ابو الوليد، تلخيص العبارة لارسطو طاليس، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، لا. ط، ١٩٧٨، ص٥٢-٥٣

(٥) المصدر نفسه، ص٣٩

(المقدمات الجهوية) يتبنى ارسطو التاويل الخارجي لكيف، وفي (القياس الجهوي)يميل نحو التاويل الداخلي [1].

فالقياس الجهوي يتميز عن القياس الحملي باستخدام مفاهيم اخرى تضاف الى المقدمات القياسية وهي الضرورة والامكان والاستحالة والمصادفة [2]، وان مسألة استخدام ارسطو الحادث-الممكن-الضروري –الممتنع –ظلت موضوع نقاش حتى بعد تطور افكاره المنطقية ومحاولته لسحب القياسات الجهوية على نظرية القياسات التقريرية، وذلك لغرض الخروج من تعقيدات اللغة بـ(تأويل داخلي –تأويل خارجي)، جعلت من شرعية القياس نفسها توضع في موضع التساؤل [3]، ومع ذلك فتح القياس الجهوي امام المنطق ميادين جديدة في محاولة التغلب على غموض اللغة ومفاهيم التوسعية، تلك الخطوة سوف يعمل بها فلاسفة لا حقون من حيث التعامل مع اللغة باسلوب رمزي يقفز فوق متناقضات الاستخدام اليومي التقليدي.

ونود الاشارة الى ان اضطلاع ارسطو في مجال الهريمنوطيقا لم يقترن فقط بميلاد علم المنطق كفرع مستقل من فروع المعرفة العلمية والفلسفية بل استطاع ارسطو ان يقطع شوطا لا باس به في التاسيس للبحث الهرمينوطيقي في كتابه الخطابة وفن الشعر.

ففي كتابه (الخطابة) تحدث ارسطو في اوله عن الخطابة وعن علاقتها بالجدل، فكلٌ منهما يخاطب الغير ويحاول أقناعه [4]، فاذا كان سقراط وتلميذه افلاطون حملا على الخطابة والخطباء، فان ارسطو اشاد بهما ورأى فوائد للخطابة، منها)(انها تحق الحق وتقر العدل، وأيسر الناس الى الاقناع أكثر من وسيلة العلم)) [5].

وقد عرف ارسطو الخطابة بانها القدرة على النظر في كل ما يوصل الى الاقناع في أية مسألة من المسائل، وعناصرها:الخطيب والموضوع والسامع، وليس لها قواعد في نظره –تطبق على نوع معين من موضوعاتها التي تتنوع إلى:استشارية تتسم بالنصيحة أو التحذير، وهدفها العمل للمستقبل، وقضائية تتوجه أما الى الاتهام واما الى الدفاع، وتتحدث عن ظلم وقع في الماضي، واستدلالية تتسم بالمدح او الذم، فتكرم او تحقر عملا حاضرا، ومع هذا التقسيم القائم على الزمن، فان الازمنة

---

[1] (Heath ،thomas ،op. cit. p٢٧

(٢) ينظر، خليل، ياسين، نظرية ارسطو المنطقية، بغداد، ١٩٧٦، ص١٥-١٦

(٣) المصدر نفسه، ٢٢

(٤)ارسطو، الخطابة، ترجمة وتحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، ١٩٩٨، ص٥٧

(٥) المصدر نفسه، ص٦٢

تتداخل في كل نوع منها، كما تتناول الادلة التي يبني عليها الخطيب خطابته، وبقدر توفيقه فيها يكون نجاحه، فقسـمها من حيث فنيتها الى نوعين:غير فنية، (مثل، اليمين، الاعتراف، ونصـوص القوانين) يفيد منها الاديب في النصح والتحذير، والاتهام والدفاع، وأخرى فنية من عمل الخطيب مثل((أخلاق الخطيب التي يكون بها أهلا لأن يصـدق، ومدى انفعالات السـامعين، ومحاولة اثبات الفكرة بالكلام المقنع)) [1]، ومنهج الخطابة يستند الى أدلة، والدليل برهان، والبرهان قياس مضمر حذفت مقدمته الصـغرى أو الكبرى أو نتيجته وفي ذلك ارتباطا مباشـرا بالبعد المعرفي للهرمينوطيقا كما نفهمها عند ارسطو، والخطابة تقوم على ركنين رئيسين: الغرض/القصد/الموضوع، والبرهان الذي يكون به النفي او الاثبات وصولا الى الفهم، واجزاؤه، الاستهلال والعرض والدليل والخاتمة.

وبعيدا عن ذكر تفاصـيل الخطابة كما وضـعها ارسـطو، فاننا نلمس تطورا بمفهوم الهرمينوطيقا عند ارسـطو عندما يتحدث عن تكوين الجمل واجزاء الجمل واجزاء الاسـلوب داخل العبارة، فرأى ان ((الجمل خالية من التضاد وأخرى مقسمة الى أجزاء متضادة أو متقابلة)) [2]، كما رأى ان ((فصاحة الالفاظ تتحقق من كونها قادرة على الافهام، وعلى أن تحقق المراد من تعظيم المعنى أو تحقيره، وحسنه الواقع على الاسماع)) [3]، كما رأى أن ((الاسلوب لا يتحسن الا اذا أجاد الخطباء –وكذا الشعراء- معرفة اللغة اليونانية)) [4]، كما قسم الالفاظ المستعملة في الشعر والخطابة من جهة دلالتها الى عدد من الالفاظ منها((الحقيقية، والمجازية (المغيرة)، والغريبة والدخيلة))[5]، ورأى أن أنسبها لفن الخطابة الالفاظ الحقيقة أو ما يعرف بالالفاظ المستوية مؤكدا ضرورة مطابقة الاسلوب لمقتضى الحال وتحدث عن المجاز، وعد المبالغة منه، وخلط التشبيه بالاستعارة، ورأى أن ((كثرتهما تستحسن في الشعر لا في الخطابة، لاختصاصه بالتخييل))[6].

واكثر من ذلك ما نجده في كتابه (فن الشـعر)، اذ يمكننا ان نعد هذا الكتاب من أهم الكتب في مجال الهرمينوطيقا عند اليونان، فقد استند في طبيعة الشعر على نظرية المحاكاة، ووافق استاذه افلاطون على أن الشعر ضرب من ضروب محاكاة الطبيعة، الا انه خالفه في طبيعة هذه المحاكاة فهي

---

(1) المصدر نفسه، ٨٣
(2) المصدر نفسه، ٨٥
(3) المصدر نفسه، ٩٧
(4) المصدر نفسه، ٩٧
(5) المصدر السابق، ص١٠١-١٠٢
(6) المصدر نفسه، ١٠٥

ليست تقليدا حرفيا للطبيعة وانما اعادة خلق لها، واعادة خلق الطبيعة تحتم رؤيتها من الداخل وهي تعمل في اتحاد بين المادة (الهيولى) والشكل، لان الشعر (الفن) سيحاكيها في هذا الاتجاه، وخالف ارسطو استاذه في كون الشعر يحاكي الطبيعة محاكاة خالقه(ابداعية)، فان الطبيعة نفسها لا تحاكي شيئا ورائها، على النقيض مما رأى افلاطون من الطبيعة تحاكي بدورها عالم المثل، ورأى ارسطو في المحاكاة لما ينبغي ان يكون وليس لها لما هو كائن فحسب، وهذا الاتجاه يعطي الفن قدرته على الابداع والخلق، ففي تفسيره للمحاكاة نجده يتجه اتجاها عمليا ذا صبغة تأويلية، فيقول((ان المحاكاة في الفن ليست محاكاة للجمال المثالي كما يقول افلاطون وانما تقدر قيمة المحاكاة بمقدار ما تبعثه من رضى ومن بهجة في نفوس المتذوقين للفن))[1]، كما يتجه ارسطو بالمحاكاة في تفسيرها تفسيرا علميا يستند فيه الى غريزة او فطرة انسانية ذلك لان الانسان يسره ان يحاكي سواه ويسره ايضا ان يرى المحاكاة التي يؤديها الاخرون بل ان يشهد المحاكاة حتى وان كانت الاشياء التي تحاكيى هي مما يبعث الالم[2]، وذلك واضح في قوله ((ان الشعر قد ولده سببان، وان الانسان يفترق عن سائر الاحياء بانه اكثرها محاكاة، وانه يتعلم اول ما يتعلم بطريقة المحاكاة، ثم ان الالتذاذ بالاشياء المحكية امر عام للجميع، ودليل ذلك ما يقع فعلا، فاننا نتلذذ بالنظر الى الصور الدقيقة للاشياء التي نتألم لرؤيتها كاشكال الحيوانات الدنيئة والجثث))[3].

وهكذا فان تحديد ارسطو لمعنى المحاكاة في الفن والشعر على وجه الخصوص، كان اشارة منه لتعدد معانيها بحسب السياق الذي ترد فيه، ولعل اهم اضافة كانت في قصدية المحاكاة كونها ليست نتيجة للواقع، بل ان الطبيعة بما انها القوة المصورة والمشكلة للمادة الاولى، فان الفن بما هو كغاية فهو انتاج واعادة انتاج وابداع لكائنات كاملة الصورة محددة الشكل، قادرة على تحقيق وظيفتها الافهامية والغاية من وجودها[4].

ويورد ارسطو كثيراً مما يؤسس لمعنى الهرمينوطيقا في كتابه هذا خصوصا ما يتعلق بالماساة والملحمة وربطهما بالبعد الوجودي والمعرفي الذي أسس له في التحليلات الثانية في حديثه عن العلل الاربعة، وما يمكن ان نخلص اليه هنا هو ان المعنى التاويلي الناتج عن تفسير قضية ما، هو ليس

---

(1) ارسطو، فن الشعر، تر:محمد شكري عياد، المكتبة العربية، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٣٥، كذلك انظر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، ط٢، ١٩٧٣، ص١٢

(2) مطر، اميرة حلمي، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٠، ص١٨٩

(3) ارسطو، فن الشعر، المصدر السابق، ص٣٦

(4) مطر، اميرة حلمي، دراسات في الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص١٨٩

انتاج قضية ثانية تفسر القضية الاولى وترتبط معها وجوديا، بل ان القضية التاويلية هي قضية هرمينوطيقية، بمعنى ان القضية التفسيرية هي قضية اخرى مغايرة تماما، ولها وجودها الخاص بها فهي اعادة انتاج لمعنى اخر غير المعنى الاولي، وتلكم هي الخطوة التي اضافها ارسطو على معنى الهرمينوطيقا.

الهرمينوطيقا في الديانتين اليهودية والمسيحية:-

أما التأويل بمعناه الديني فقد ظهر من خلال المناهج التي وضعت من اجل تفسير الكتب المقدسة في الديانتين اليهودية[1] والمسيحية فقد تنوعت على اربعة انواع هي:

١- التفسير اللفظي (الاتجاه الظهوري): هذا المنهج يبين أن هنالك مضمونا" سماويا" مختزنا" في مفردات الكتاب المقدس فهو يسلط الضوء على معنى المفردات وعلى البنية القواعدية للنص.

٢- التفسيرالاخلاقي: يعمل هذا التفسير على وضع أصول تفسيرية للدروس الأخلاقية التي جرى رسمها في مواضع عديدة من الكتاب المقدس.

٣- التفسير التمثيلي:وقد نظرالى الكتاب المقدس في المنهج التمثيلي المجازي للتفسير على انه ذو مستوى آخر من المعنى بحيث يستتر هذا البعد الأخر خلف الأشخاص والأحداث والأشياء وقد أعطي مثال على هذا المنهج نذكر ما يطلق على سفينة نوح من أنها مظهر الكنيسة المسيحية والتي كانت منذ البداية محلا للنظر والعناية الإلهيين.

٤- التفسيرالعرفاني(الباطني، الاشراقي)، هذا النوع من التفسير يسعى إلى ربط الأحداث الموجودة فيه بالحياة الآخرة، وقد كان لهذه المناهج الأربعة – التي يمكن العثور عليها عند فلاسفة العصر الوسيط

---

(١) مصطلح اليهودية ظهر اثناء العصر الهيليني للاشارة الى ممارسات اليهود الدينية لتمييزها عن عبادات جيرانهم، وقد سك هذا المصطلح يوسيفوس فلافيوس ليشير الى العقيدة التي يتبعها أولئك الذين يعيشون في مقاطعة يهودا، اما الاصل العبري (يهودت) فيعود الى العصور الوسطى، وقد اصبحت كلمتا يهودية وتوراة كلمتين مترادفتين، ولكن ثمة اختلافات بينهما، فمصطلح اليهودية يؤكد الجانب البشري، بينما يؤكد مصطلح التوراة الجانب الالهي، ينظر، المسيري، عبدالوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج
٥، لا. ت، لا. ط، لا. ن، ص ١

في أوساط رجال الدين والمفسرين المسيحيين واليهود – اثر في تنمية العلوم البشرية الحديثة لا سيما في الغرب(١).

أولا:الهرمينوطيقا في الديانة اليهودية:-

قبل التطرق الى مفهوم الهرمينوطيقا في الفكر اليهودي ينبغي ان نوضح ان هذه الهرمينوطيقا كانت لها علاقة وثيقة مع مصطلح يحمل معنى التفسير في تلك المدة وهو(المدراش) (٢)، فاليهود لم يسعوا الى وراء المعنى المتخفي وراء الكلمات، بل رأوا في الكلمات انها تتشكل على شكل محادثة لاتنتهي ولا تصل الى نهاية واستنتاج، الا حين تختتم بالصمت في الله، الذي به يبدأ وينتهي كل شيء، معنى هذا انه لايمكن الوصول الى معنى حقيقي نهائي للكلمات، بل انها مهما فسرت فانها سوف تبقى غير منتهية المعنى، وانها سوف تقود دائما الى اسئلة لايمكن الاجابة عنها، لانها سوف تتعلق بالله، اذن كان تفكيرهم يحمل نمطا ميتافيزيقيا بحتا (٣)، فهم ينظرون الى ان قراءة التوراة وتفسيرها، ليسا مجرد محاولة لفهم معنى النص الذي هو مجرد وسيلة للوصول الى الفهم النهائي، فهم ينظرون الى النص على انه ليس اكثر من شيء مادي يغلف التوراة التي تحمل في طياتها المعنى الاصلي للتوراة الالهي اللامحدود والمطلق في غموضه وعجائبه، بمعنى ان هنالك معنى اخر متخفي داخل التوراة، اذا على هذه الرؤية يمكن القول انه لايمكننا الوصول الى الحقيقة الالهية، وستبقى عملية التفسير متواصلة لانهاية لها (٤).

---

(١)ينظر، فعالي، محمد تقي، تفسير النصوص المقدسة في قراءتين (دراسة في الهرمينوطيقا المعاصرة)، ضمن:مجموعة من المؤلفين، التأويل والهرمينوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير، مرجع سابق، ص ١٠-١١-١٢.

(٢) مدراش من الكلمة العبرية (درش) أي (استطلع) أو(بحث) أو(درس) أو (فحص) أو (محص) والكلمة تستخدم للاشارة الى ما يلي:

منهج في تفسير العهد القديم يحاول التعمق في بعض اياته وكلماته والتوسع في تخريج النصوص والالفاظ والتوسع في الاضافات والتعليقات وصولا الى المعاني الخفية التي قد تصل الى سبعين احيانا وهناك قواعد مدراشية للوصول الى هذه المعاني ومثل هذه المعاني الخفية تذكر دائما مقابل (بيشات) أي (التفسير الحرفي)

ثمرة هذا المنهج من الدراسات والشروح، فالتلمود مثلا يتضمن دراسات مدراشية عديدة بمعنى انها اتبعت المنهج المدراشي ولكن هناك كتبا لاتتضمن سوى الاحكام والدراسات والتفسيرات المختلفة ويطلق عليها اسم مدراش، ينظر، المسيري، عبدالوهاب، موسوعةاليهودواليهودية والصهيونية، مج٥، مرجع سابق، ص ١١٩

(٣)ينظر، جاسبر، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر:وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧، ص٤٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٧

فقد بين فيلون الاسكندري [1] الذي يعد مؤسس الفهم المجازي/الرمزي، وهو الذي طبق هذه الطريقة بصورة مطلقة على كتابات العهد القديم [2] وضرورة هذه القراءة تظهر عندما لايمكن الوصول الى معنى حقيقي عن طريق التاويل (الحرفي /الظاهر) فيقدم تفسيرا" مقنعا" للنصوص، قائما على ضرورة التطرق الى تفسير ماوراء النص أي بالمعنى المجازي من اجل الوصول الى حقيقة النص، عندما يتعذر علينا فهم النص بالمعنى الحرفي[3].

أمتاز فيلون بانه توجد لديه الحقيقة الدينية موضوعة في صيغة فلسفية، فقد استطاع ان يجمع بين الثقافة اليونانية وبين التفكير اليهودي، فهو لم يرفض احدهما على حساب الاخر، وانما كان ممثلا لذلك النوع من الفكر الذي هو خليط بين الفلسفة والدين او بين التفكير العقلي والفهم النقلي[4]، فقد كان فيلون مؤمنا باليهودية كل الايمان، يؤمن بكتبها ويعتقد ان هذه الكتب لايمكن ان تكون الا الهية صادرة عن وحي الهي والا لما استطاعت البقاء، وهو شديد الايمان بالحقائق النقلية وكان الى جانب اخر شديد العناية بالفلسفة اليونانية، وكان على العقول المفكرة ان تقف موقفا واضحا بازاء هذه الفلسفة فيما يتعلق بصلتها بالحقائق الدينية اليهودية، فهو يرى ان الاثنين يعبران عن الحقيقة وعلى رجل الدين ان ياخذ بكليهما[5].

([1]) يقال له ايضا فيلون اليهودي كاتب يوناني، ولد في الاسكندرية سنة ٢ق. م، يمثل نتاج هذا الفيلسوف واحدا من النتائج الابلغ دلالة لتوفيقية النصف الاول من القرن الاول الميلادي، تلك التوفيقية التي تلاقى فيها الفكر اليوناني والفكر العبري، وقد حظى بتربية ممتازة كما ينم عن ذلك تضلعه بالتوراة وبالفلسفة اليونانية وتأنقه في اسلوبه ارسله ابناء طائفته في الاسكندرية في سفارة الى روما للطلب من الامبراطور كاليغولا اعفائهم من التعبد لتماثيل الامبراطور في كنسهم، وكانت هذه مهمة صعبة وخطرة اخفق فيها سائر السفراء، ينظر:طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦، ص٤٩، وكذلك ينظر، برهييه، أميل، تاريخ الفلسفة، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ج٢، ط٣، ١٩٨٨، ، ص٢٢٦-٢٢٧-٢٢٨

([2]) مصطلح يستخدمه المسيحيون للاشارة الى كتاب اليهود المقدس، بينما يستخدم مصطلح العهد الجديد للاشارة الى الاسفار التي تتضمنها الاناجيل الاربعة والى اعمال الرسل ورسائلهم(سبعة وعشرين سفرا)، أما اليهود أنفسهم فيستخدمون عبارة (سيفري هاقودش) أو (كتبي هاقودش) أي (الكتب المقدسة)، ويستخدمون احيانا تعبير(كتوفيم) أي (الكتب) كما يستخدم لفظ (توراة) في بعض الاحيان ومن الالفاظ الاخرى المستخدمة لفظ(المقرا) و(تناخ)، ينظر، المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج ٥، مرجع سابق، ص٦٠، ولمزيد من المعرفة على ما يشتمل عليه العهد القديم ينظر الى ص ٦٣

([3])ينظر، باره، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨، ص ١٦٢

([4]) ينظر، بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٤، ١٩٧٠ص٨٩

([5]) المصدر نفسه، ص ٩٠

وإن كان فيلون مضطرا اذن الى الاخذ بهاتين الناحيتين، فانه كان لابد من ان يشعر شعورا قويا بالتعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية العقلية، لذلك فهو بحث عن وجه الخلاص من هذا التعارض، فوجد نفسه امام طريقين:ألاول الاعتقاد بتاثير الديانة اليهودية في كل التفكير اليوناني، وثانيا" تفسير النصوص الدينية من ناحية اخرى تفسيرا يتلائم مع الحقائق التي اتت بها الفلسفة اليونانية، أي اتخاذ طريقة التفسير الرمزي في النصوص الدينية[١].

ولكي يفلح هذا المنهج، كان عليه ان يفسر النصوص تفسيرا رمزيا على اساس انها تحتوي جميعا على الافكار التي اتت بها الفلسفة اليونانية، والفارق الموجود هو في صياغة الحقيقة الدينية في الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة [٢].

يبين فيلون انه يجب تجاوز المعنى الحرفي للنص وصولا الى المعنى المتخفي داخله، فمثلا اذا ذكر العهد القديم كلمة(شجرة) فانه يوحي بدلالالة تتجاوز الاطار الحسي لتدل على مدلول ابعد، فالشجرة تدل على المعرفة والحياة، بنظره التاويل الرمزي يذهب الى ما وراء الحرف ليكشف عن مدلولات رمزية ضمنية، هكذا يصبح الحرف والمعنى عند فيلون على غرار الجسد والروح، اذ يسعى التاويل الرمزي الى اختراق حجب الدال ليبلغ المدلول الخفي، وهو نشاط وممارسة ليس في متناول الجميع، فهو يقتضي السلوك الروحي والباطني للتحكم فيه، فهو يرى ان الخطاب الديني هو بالضرورة خطاب روحي وباطني، يشير الى اشياء خفية وعوالم غريبة ومفارقة واسرار باطنية، والتاويل الرمزي وحده القادر على فك عقدها وحل الغازها[٣]

لكن هذه الطريقة قد لاقت الكثير من النقد لانها تتيح المجال لتعدد التفاسير، وفوضى القراءة، ويتم بذلك تجاهل اللوغوس(الحرفي/الظاهر) وارادة التعبير، لذلك فأن فعالية التاويل المجازي في المرجعية المسيحية/اليهودية في تاسيس اورغانون تاويلي تنحبس فيه المعرفة الدينية، بمعنى انه لايحق لاي احد خارج نطاق دائرة التاويل القدرة على ان يفكك نسيج هذه التفاسيرأو تقديم تأويل مناهض لها، وان لجأت الى التاويل المجازي كاستراتيجية منهجية تدعو الى لانهائية التاويل وتعدد القرارات، فهي قد ابقت لنفسها

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩١

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٢

(٣) الزين، محمد شوقي، الازاحة والاحتمال، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨، ص٤٦-٤٧

السـلطة على هذه التاويلات، إذ لايمكن بحال تجاوز الدائرة التاويلية التي ارسـاها العارفون في العقيدة المسيحية/اليهودية [١].

إذن فقد وجدت طريقة التاويل الرمزي/المجازي في عصـر فيلون وشـاع اسـتخدامها في العالم الاغريقي حيث طبقت على الاسـاطير اليونانية والقصـائد الهومرية، وقد اسـتعمل فيلون هذه الطريقة لتاويل قصص التوراة ذلك انه من اغراض المجاز الاساسية تحويل اشخاص قصص التوراة الى نحو حسن او سـيء من انحاء وجود النفس، اذ نرى قصـصـا لا يمكن تفسـيرها ان اخذت حرفيا ولكنها تجد معناها الواضح حينما تدار فتجعل قصصا داخليا لحالات النفس[٢].

فهو يبين انه من خلال تبدل النفس كما هو الحال في قصـة الخليقة او التكوين من مبدئها حتى ظهور موسـى تمثل لنا تقلب النفس الانسـانية وهي في اول الامر غير مكترثة بالاخلاق ثم ملتفة ثانيا حول الرذيلة واخيرا حينما لاتكون الرذيلة غير قابلة للشفاء راجعة تدريجيا الى الفضيلة، في هذه القصة نجد ان كل مرحلة ممثلة بشخصية فأدم(وهو التفس التي لا الى الفضيلة ولا الى الرذيلة) نراه يخرج من هذه الحالة بالاحساس (حواء) وهذه بطبيعتها تغويها اللذة والسرور(الحية) وبهذا تلد النفس العجب (قابيل) مع كل ما يتبع ذلك من سوء [٣].

ومن ثم نجد الخير (هابيل) يخرج النفس ويبتعد عنها، ثم اخيرا تموت في الحياة الاخلاقية ولكن حينما لا يكون الشـر غير قابل للشـفاء فان بذور الخير التي في النفس يمكن ان تنمو بسـبب الامل والرجاء(اينوس) والندم(ادريس) لينتهي الامر بالعدالة (نوح)، ثم بالتطهر التام رغم السـقوط والانتكاس المتكرر(الطوفان)، فقد اسـتخدم فيلون طريقة التاويل الرمزي في وصـفه لرحلة النفس وعودتها الى مقام الالوهية حيث يشبهها بالكاهن الاعظم، اذا هنا يظهر كيف وظف فيلون دخول الكاهن الاعظم اليهودي الى قدس يرمز به الى وصول النفس الى العالم المعقول[٤].

فهذه القصة كلها رمزية وهي ترمز الى التجربة الصوفية، وقد استخدم التاويل في حديثه عن عودة النفس الى الله ووسـيلتها الى معرفته فيقول بان هناك طرقا ثلاثا هي:أولا:المجاهدة والزهد وهو طريق المريدين ويرمز لها بيعقوب، والثانية:تعتمد على الدراسـة والتعليم ويرمز لها بابراهيم والثالثة: فهي اعلى

---

(١) ينظر، بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٦٣

(٢)ينظر، عبد المعطي، علي، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الاسكندرية القديمة، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٢ص٢٥١

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٥١-٢٥٢

(٤) المرجع نفسه، ص٢٥٢

الطرق، طريق الانبياء والكاملين فيتم بهبة الهية او نعمة الهية عن طريق اسحاق، هذه امثلة لجأ اليها فيلون توضح طريقة التاويل الرمزي لنصوص الكتاب المقدس(١).

اذن ثمة هنالك جانبان في فكر فيلون لهما اهمية خاصة فيما يتصل بمدارس العقيدة المسيحية نذكرها فيما يأتي:

الجانب الاول: استخدم التفسير الرمزي الذي تمكن بواسطته من تبيان الحقائق التي جاءت بها الاعلانات الآلهية مطابقة لتلك التي يقول بها الفلاسفة، والتفسيرات الرمزية لم تكن شيئا مستحدثا في ذلك الحين، فلقد استخدمها المفكرون منذ قرون للكشف عن المعاني الكامنة في اشعار هوميروس.

الجانب الاخر:فهو مفهومه من اللوجوس (Logos /الكلمة)وقد سار على نهج الافلاطونية المتأخرة، فقد علم ان الله تعالى متعال جدا، وهو يسمو حتى على الفضيلة والمعرفة والصلاح والجمال المطلق، وهي من المثل الخالدة التي افترضها افلاطون، انه بالنظر الى سموه فوق كل شيء، فلا يدرج تحت اي من النوعيات المنطقية التي تصنف بها الكائنات المحدودة، ان الفكر اللاهوتي اليهودي صور الله وقد دعا العالم الى الوجود بأمره، لانه كان مهتما به مباشرة (٢).

ثانيا:الهرمينوطيقا في الديانة المسيحية:-

لم تبتعد الهرمينوطيقا في الديانة المسيحية كثيرا عن ما جاءت به الديانة اليهودية فهي قد تاثرت ايضا بفكرة التاويل الحرفي/المجازي في تفسير النص المقدس وعلى هذا فقد انقسمت او ظهرت مدرستين للفكر داخل الكنيسة، الاولى في الاسكندرية والثانية في انطاكية (٣)، ويقوم التفسير لدى الاولى، على ان لغة النص الديني رمزية ويجب ان تفهم بطريقة تاويلية، اذ كان الايمان بان المسيح (الكلمة او اللوغوس) يتكلم في العهد القديم كما يتكلم في العهد الجديد (٤)، اما المدرسة الثانية فان المفسرين يتبعون التقليد

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٥٢

(٢) ينظر، عبد المسيح، عادل فرج، موسوعة اباء الكنيسة، ج١، دار الثقافة القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦، ص١٢

(٣) ابرز مفكري هذه المدرسة كليمنضس الاسكندري مات سنة ٢١٤، الذي اكد على ان يكون تفسير النص متطابقا مع التقليد الصحيح لتعاليم تلامذة المسيح المباركة:بطرس وبولس ويوحنا، وكان متاثرا بالمفكر فيلون الاسكندري. . . . . . ، لمزيد من المعرفة ينظر، جاسبر، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص٦٠

(٤)ينظر، جاسبر، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص ٦٠-٦١

اليهودي المحلي في التفسـير، اذ كان التركيز على القراءة الحرفيـة للانجيل والاسـتناد الى حقيقـة الوحي الانجيلي التاريخية [1].

واكدت المدرسـة الثانية اهمية اعادة تفسـير النص المقدس حسـب تعاليم المسـيح، بمعنى ان التاويل الحرفي انه معنى تاريخي، فقد بات من الضـروري في اطار فهم التوراة، وتاويل تاريخ العهد القديم، تجاوز الفهم الاحادي/الحرفي، وهنا تكمن قيمة التاويل المجازي كرؤية تاويلية جديدة تقدم الحل المخلص لقضية تفسير النصوص المقدسة [2].

إذ يتضح في مستهل حياة الكنيسـة الاولى كيف وظفت الهرمينوطيقا في حقلين مهمين في تلك المدة الزمنية المهمة من بعد حدث المسـيح، فقد وظفت في حقلين اثنين:الاول معنى بتجديد القراءة الكتابية في ضوء حدث المسيح، والثاني:اثبات نصوص الشهادة الانجيلية التاسيسة في امتداد نصوص العهد القديم، في الحقل الاول سـعت الجماعات الى اعادة تفسـير نصـوص العهد القديم بالاسـتناد الى حقيقة اكتمال وعود الله في شخص يسوع المسيح [3].

اما في الحقل الثاني وهو حقل اثبات النصـوص الجديدة، نصـوص الشـهادة لحدث التجلي هذا، فان الجماعات المسـيحية الاولى اضـطرت الى صـياغة طائفة من قواعد الاسـناد والتفسـير اعانتها في بت مسـالة الصـحة والامانة في اعتماد اسـفار العهد القديم، فان اسـتناده الدائم الى هذه النصـوص جعل المسيحية الاولى تحتفظ بها وتضمها الى كتبها المقدسـة حارصة كل الحرص على اعتبار المسيح هو المرجعية الروحية الصالحة لانارة وتفسير كتب العهد القديم، وفي ضوء هذا اصبح المسيح هو مفتاح القراءة ومفك التفسـير في نصـوص العهد القديم، وهكذا نزل التفسـير المجازي منزلة الصـدارة في تدبر معاني الكتب القديمة [4].

وقد اعتمد عليه اوريجانس(١٨٥-٢٥٤) [5]، في نظريته للمعاني الثلاثة في الكتابة المقدسة، المعروفة ب(معاني الكتابة الاربعة)، فهو يرى ان مفتاح التاويل يكمن في اعادة كتابة النص المقدس ثلاث مرات حتى

---

(١) المرجع نفسه، ص٦٢

(٢) ينظر، بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٦٤

(٣)ينظر، عون، مشير باسيل، الفسارة الفلسفية، مرجع سابق، ص٤٥

(٤)المرجع نفسه، ص٤٦

(٥) لاهوتي يوناني(١٨٥-٢٥٢) ولد في الاسكندرية، وكانت اسرته نصرانية وقد مات ابوه شهيدا في زمن اضطهادات الامبراطور ساويروس عام ٢٠٢، أول مؤلف مهم له رسالته في المبادىء محاولة نابغة لاعطاء العقيدة المسيحية تفسيرا متلاحما، بارجاعها الى مبدئين:حب الله والحرية الانسـانية، وفي هذا المؤلف تظهر موضـوعات اوريجانس الاكثر جرأة

يتسنى الوصول الى حقيقته، هذه القاعدة تعني انه على الشارح لهذا النص نفسه ان يعيد كتابة معنى النص ثلاث مرات في روحه:المعنى الجسدي، ويسميه ايضا الحرفي، وايضا بدني او تاريخي اول الامر، فيليه المعنى النفسي واخيرا، المعنى الروحاني/الرمزي/الصوفي (١).

فهو يرى بما انه الكتاب المقدس موجه لخلاص الانسان، ولذلك فهو على غرار الانسان: جسد (المعنى الجسدي = التاريخ)، نفس (المعنى النفسي=الاخلاق)، روح " المعنى الروحي= الرمزأو الارتقاء الى المعنى الروحي (٢)

فهو يتحدث عن دلالة ثلاثية للنص المقدس:معنى حرفي ومعنى نفسي ومعنى روحي، على غرار هوية الانسان:جسد ونفس وروح تتمتع هذه الدلالة بمراتب وتراتبات قيمية حسب درجات الناس وطاقة عقولهم:المعنى الحرفي للعامة والمعنى النفسي للخاصة والمعنى الروحي لخاصة الخاصة، طبقات المعنى المؤسسة للنص المقدس تسمح باختراق القشر الظاهر لبلوغ اللب الباطن، فهو يعد ان النص ينطوي على معنيين ملتحمين:معنى حرفي يدعمه ويرتقي به الى مصاف البعد الروحي او المعنى الكريستولوجي (المسيحي)، بمعنى ان كل حرف من النص المقدس يتضمن على اسرار وحقائق ودقائق تدرك بمفاتيح التاويل الرمزي والنمطي(٣)

هذه النظرية تؤسس لفهم النص المقدس من منظورات اربعة هي:المعنى الحرفي/الجسدي/التاريخي، ويدرك بالتاويل النحوي، المعنى المجازي، ويترجم تعاليم الكنيسة وقواعد الاعتقاد المسيحي، اما المعنى

وعلى الاخص فكرة سبق وجود الانفس والخلاص الكلي ودونية الكلمة بالاضافة الى الاب وفي الوقت الذي عمل فيه اوريجانس على تاسيس لاهوت منهجي، كان سابقا الى انشاء علم الكتاب المقدس، فقد حاول وضع نص نقدي بجمعه مختلف روايات الكتاب المقدس في السداسيات وبقيامه بابحاث للعثورعلى روايات جديدة وبخاصة في مغر صحراء فلسطين حيث اكتشفت مؤخرا مخطوطات البحر الميت وبالتوازي مع هذا العمل النقدي، بدأ يحرر شروحا حول مختلف اجزاء الكتاب، حرر مؤلفاته بالايطالية ولكن كثيرا منها فقد بسبب ادانتها وحرقها، ومما صان بعضها الاخر نقلها الى اللاتينية والفرنسية والالمانية والبولونية، ومن مؤلفاته ايضا، المواعظ التسع والمحاورات السبع، المواعظ، تراجيديا محاورة المطهر، مناقشة بخصوص حضور جسد المسيح في سر العشاء السري، المحاورات، ينظر، طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص١١٣-١١٤، وكذلك ينظر، الخضري، حنا جرجيس، تاريخ الفكر المسيحي، مج١، دار الثقافة، القاهرة، ط١، ١٩٨١، ص٥٣٩-٥٤٠-٥٤١.

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٤-١٦٥، ولمزيد من المعرفة حول اهمية هذه المعاني ينظر نفس المصدر، وكذلك ينظر، عون، مشير باسيل، الفسارة الفلسفية، مرجع سابق، ص ٤٧

(٢) الفاخوري، حنا واخرون، تاريخ الفكر المسيحي عند أباء الكنيسة، منشورات المكتبة البولسية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١، ص٤٠٥

(٣) الزين، محمد شوقي، الازاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص ٤٧

الاخلاقي، فهو مخصص لتوجيه المؤمن المسيحي وتهذيب سلوكه، واخيرا المعنى الباطني، الذي يفتح للمسيحي باب الولوج الى العالم الاخروي، ويصله بالاسرار والعجائب غير المرئية في ذلك العالم هذه الهرمينوطيقا انما تمثل لنا خطوات من منهجية الهرمينوطيقا التي تقوم على اساس التاويل الحرفي/ المجازي ساعية الى الوصول الى معنى حقيقي متخفي واضح له[١].

اما فيما يتصل بأثر اوغسطين [٢]، في اعادة بعث السؤال/التاويل من جديد، سؤال العقل التاويلي في رحلة البحث عن الحقيقة/المعنى، فهو يعد احد اهم اباء الكنيسة الاولى ومن اهم مؤوليها [٣]، أذ يبين في كتابه(العقيدة المسيحية)، ((كيف ان الروح (أو الفكر) يسمو فوق المعنى الحرفي والأخلاقي ليبلغ المعنى الروحي، فقد حل المعضلة العقائدية بتخليصه لتراث الهرمينوطيقا القديم))[٤].

فهو يبين انه عن طريق التفكير في الحقيقة يبدأ الانسان في التفكير من ذاته اولا، ثم البحث عنها في العالم الخارجي، فهو يبين ان شعور الانسان بوجوده نفسه دليل على وجود الله، فعن طريق الشك في الاحاسيس التي ترد الينا من الخارج وخاصة نحن نملك مقاييس تساعدنا ان نختبر بها تلك المدركات الحسية، لاننا نشك من اجل الحقيقة، وبديهيا ان هذه الحقيقة لم تجئه من العالم الخارجي بل من مصدر اخر هو الله، فهو يدعو الى التفكير العقلي لهذه الموجودات فعن طريقها يستطيع ان يفهم الجانب الاخر وان يقترب من الله [٥].

وقد اعتبر اوغسطين اللفظ والمعنى شيئا واحدا، فاللفظ يدل على المعنى والمعنى ليس شيئا مفارقا ومتعاليا على القالب اللفظي الذي يحتويه وينطوي عليه، والبحث عن المعنى في الكتابات المقدسة، هو في الأساس بحث انطولوجي يميز كينونة الإنسان في رمتها، وهدف التأويل الاغسطيني هو إيضاح وتفسير

---

(١) ينظر، بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٦٧

(٢) أوراليوس أوغوسطينوس اشهر اباء الكنيسة اللاتينية ولد في طاجسطا بنوميديا في ١٣ تشرين الثاني ٣٥٤م مات في ايبونا في ١٤ اب ٤٣٠م، كان ابوه وثنيا ويدعى باتريقيوس وامه نصرانية تدعى مونيكا، درس اولا في مسقط راسه ثم انتقل الى مادورا ليدرس الخطابة اولع باللاتينية وبالادب اللاتيني لكنه كان يكره اليونانية التي يبدو انه اتقن منها سوى بعض المبادىء الاولية اللازمة لمقارنة نص مترجم بالنص الاصلي، بين ٣٨٠-٣٨١، كتب كتابه الاول في مجلدين او ثلاثة مجلدات في الجمال وفي اللياقة، ينظر:طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص ١١٧-١١٨

(٣)ينظر، معافة، هشام، التأويلية والفن، مرجع سابق، ص ٢٢، و ينظر، عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص١٦٩.

(٤)غادامير، هانز جورج، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص ٦٤

(٥) ينظر، محمود، زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، الحرية للتاليف والترجمة والنشر، القاهرة، لا. ت، لا. ط، ص٥

المقاطع الغامضة من النص المقدس، فقد كان سائدا أن التأويل يسند إليه معنيين، المعنى الحرفي/الظاهر، والمعنى المجازي/الرمزي، فجاء أوغسطين لينهض بالهرمينوطيقا كرد فعل لذلك التأويل[١].

أذن فأن غاية مشروع (العقيدة المسيحية) هو رسم الحدود الرئيسية التي يمكن بها إظهار معاني المقاطع المعتمة في النص المقدس، وعلى المؤول ان يكون مستعدا بكل إخلاص ووفاء مهيئا لاستقبال الأنوار الربانية التي بها يتم فعل التأويل، ويكتمل بها الفهم ويحصل التأويل، وكذلك عليه أيضا ان يكون ملما بمجموع الكتابات الكنسية، حتى تتكون لديه بعض من المعرفة القبلية، من خارج النص مع الفهم الآتي من اللغة في سياقها النصي من الكتابة المقدسة، عندها تتجلى المعاني الغامضة، التي تكون في بعض المقاطع في النص التي تظهر بعد فهم المكشوف عنها الواضح[٢].

وقد جاء التأويل الرمزي ليدل على معنا" متوار عسير الإدراك ولا يمكن بلوغه إلا بتقنيات رمزية، وإشارات ليست في متناول الجميع، ان الدور البالغ للعقل الاشتقاقي في تحديد مدلولات الألفاظ، و يخترق طبقات اللغة ليكشف التشكيلة الأصلية لهذه المدلولات، وبهذا تتكشف اللغة عن خباياها وتحيل إلى مدلولات لم تفصح عنها في العبارة فالفهم والتأويل يقصدان ماهو خفي وراء اللفظ الظاهر[٣].

فقد بقيت كنيسة العصور الوسطى في الغرب حتى القرن الثالث عشر، تتبع هرمينوطيقا اوغسطينوس والاباء المؤسسين لها[٤]، واتبع علماء القروسطية وسائل الكنيسة التقليدية في قراءة الإنجيل باربعة طرق أساسية سميت الحرفية، الرمزية، الأخلاقية، والصوفية، طرق القراءة الأربعة، وهذه الطرق مشروحة في عبارة العالم الفرنسكاني نيكولاس الليري (١٢٧٠-١٣٤٩): فالحرفية تبين لنا ماذا فعل الله وماذا فعل أباؤنا، والرمزية تبين لنا أين يختبئ إيماننا، والمعنى الأخلاقي يعطينا قواعد سلوك لحياتنا اليومية، والعرفانية تبين لنا الى أين ينتهي سعينا في هذه الحياة، ولكن لايعرض النص الديني معنى واحدا فقط، بل هنالك أكثر من طريقة في قراءة الإنجيل، لتدلنا على الغنى في تلك المستويات المتعددة، أنها تعلمنا التاريخ، تعطينا فهما عميقا لغموض الإيمان والاعتقاد، تقودنا الى السلوك الأخلاقي لحياتنا كل يوم، وأخيرا، تبين لنا طبيعة نهايتنا وكيف تتحقق الأشياء على وفق إرادة الله[٥].

---

(١) ينظر، الزين، محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص ٤٧

(٢)ينظر، بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٧٠

(٣)ينظر، الزين، محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص٤٦

(٤)ينظر، جاسبر، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، مصدر سابق، ص ٧١

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٣

ويعود الفضل في اكتشاف او تجديد القضية الهرمينوطيقية إلى (مارتن لوثر Martin Luther(١٤٨٣-١٥٤٦) [١]، الذي أخرجها من فضاء الكنيسة وقواعدها الملزمة لكل معتقد مؤمن، واحتكارها للفهم/الحقيقة، ومن ثم المعيار التأويلي، ذلك أثر الجدل الذي كان قائما بين المذاهب الدينية في الدوائر المسيحية، لاسيما بين الكاثوليكية والبروتستانتية، و بالأخص ما ارتبط بقواعد واليات تفسير/تأويل الكتاب المقدس، فكان الانقسام بين داع إلى إقرار المعنى الحرفي وبين مؤيد للمعنى المجازي/الرمزي في التعامل مع المقفل/الغامض من فقرات ومقاطع الكتاب، الامر الذي يتطلب أكثر من معنى في الفهم والتفسير/التأويل[٢].

فقد انطلق لوثر من مبدأ وضوح وبداهة الكتابات المقدسة ورفض التأويل الرمزي، وركز نشاطه التفسيري على المعنى الحرفي للنص المقدس، فالمعنى عنده ليس شيئا مفارقا وإنما هو محايث للدلالة التي يختزنها الحرف، وفهم الحرف (او الكتابة) يؤدي إلى تفجير ينابيع المعنى التي تتواجد في طبقاته وأغواره، يرى لوثر ضرورة الالتفات إلى الكلام الإلهي والتعلق بما يمليه في حرفيته، ففي حرفيته تتجلى روحانيته[٣].

وصف لوثر القراءات الرمزية بالقمامة، وأطلق الحرية في التعامل مع النص الإنجيلي، و التحرر من التقليد اللاهوتي الكنسي الذي عمل(توما الاكويني)على ترسيخه، وكانت اهتماماته منصبة بالدرجة الأولى على دلالات الإنجيل الحرفية والأخلاقية، فالإنجيل هو المعيار النهائي للتقليد الديني، بين لوثر الكيفية التي ننتقل فيها من القراءة الحرفية لبلوغ الفهم الروحي، من حيث يكشف النص عن كلمة الله

---

(١)زعيم بارز لحركة الإصلاح ومؤسس المذهب البروتستنتي اثر في كل مجالات الحياة الروحية في ألمانيا في القرنين السادس عشر والسابع عشر وادت ترجمته للإنجيل أثراً مهماً في تكوين اللغة الألمانية وكان لوثر مؤيدا للإصلاح المعتدل في المدن الصغيرة وقداعتبرت الكنيسة ان رجال الدين وسطاء بين الإنسان والله وأكد "خلاص" الإنسان لا يتوقف على "أداء الأفعال الخيرة" والأسرار الغامضة والطقوس وإنما يتوقف على الأيمان المخلص للإنسان ويذهب لوثر الى ان الحقيقة الدينية تقوم لا على التقاليد المقدسة وإنما على الإنجيل نفسه وقد عبرت هذه المطالب عن الصراع بين النظرة العامة البورجوازية المبكرة للعالم –من ناحية- والايدولوجية الإقطاعية والكنيسة من ناحية أخرى وقد عارض لوثر في الوقت نفسه المذاهب التي كانت تعبر عن المصالح المادية، وانتقد نظرية القانون الطبيعي وأفكار المذهب الإنساني البورجوازي المبكر، ينظر، الموسوعة الفلسفية، باشراف، روزنتال، تر:سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٦، لا. ط، ، ص ٤١٣

(٢)ينظر، بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٧١، وينظر، هشام معافة، التأويلية والفن، مرجع سابق، ص ٢٣

(٣) ينظر، الزين، محمد شوقي، الازاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص٤٨

وبينها[1]. وهكذا فقد تنوعت اتجاهات الهرمينوطيقا في الفلسفة الغربية منذ القرن التاسع عشر ابتداء" من الرومانتيكية [2] الى مفكري ما بعد الحداثة المعاصرين، ممثلة في أربعة اتجاهات هي:

١- اتجاه التأويل المحافظ، ويمثل هذا الاتجاه كلادنيوس Chladenius، وشلايرماخر Shleiermaeher، ودلتاي Dilthey، وبتى Betti، وهيرش Hirsch

٢- اتجاه التأويل الحواري، ونجده عند بولتمان Bultmann، وغادامير Gadamer، وريكور Ricoeur.

٣- اتجاه التأويل النقدي، ويمثله هابرماس Habermas.

٤- اتجاه التأويل الجذري الراديكالي، ونجده عند دريدا Derrida، وليوتاردLyotard [3].

ففي العصر الحديث كان لعبارة (ديكارت-Descartes) الشهيرة(أنا أفكر أذن أنا موجود) الأثر الحاسم في وضع الحدود الفاصلة بين العلم المقدس والعلم الدنيوي وترسيخ العقل على الفهم دون معونة الإله، لنستطيع أن نعرف وجودنا والعالم الذي نعيش فيه، هذه النظرة كان لها أثرها على هرمينوطيقا كلادينيوس [4].

فقد رأى كلادينيوس[5] إن السعي لتحصيل (الفهم الكامل) هو غرض النص وفعل القراءة، أن على المؤول ان يترك نهايات غير محكمة او مساحات ضبابية، وان يستعمل في ذلك الذهن العقلاني والحس المشترك، ويصر بأن((على المرء الشك بكل الأشياء مرة واحدة))، وان يبتعد عن الإيمان وذلك، لأن

---

(١) ينظر، معافة، هشام، التأويلية والفن، مرجع سابق، ص ٢٣

(٢) يشير هذا المصطلح الى مدارس ظهرت في القرن التاسع عشر في المانيا وفرنسا، ثم انجلترا وامريكا، شملت كل انواع الفنون والفكر من موسيقى وادب ورسم ونحت ومسرح وفلسفة وتاريخ. . . . كما يشير الى نزعة وجدت قبل القرن الماضي منذ اشعار المصريين القدماء والبابليين واليونانيين وقصصهم عن البطولة والحب، ينظر، خشبة، سامي، مصطلحات فكرية، لا. ت، لا. ط، لا. د، ص١٣٩

(٣)عبد الرازق، احمد محمد جاد، (نظريات التاويل في الفلسفة الغربية واثرها على اشكاليات تفسير القران الكريم في الخطاب الاسلامي المعاصر)، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، العدد الخامس عشر، السنة الخامسة عشر، ط١، ٢٠٠٦، ص ٣٧٠

(٤)ينظر، معافة، هشام، التأويلية والفن، مرجع سابق، ص ٢٤

(٥)كان هدف كلادنيوس هو بناء نظرية حول مفهوم الرأي كوجهة نظر تربوية وتأويلية تمكن كل كاتب أو فاعل اجتماعي او سياسي من التعبير عن أرائه وقد لاحظ جون غروندين ان محاولة كلادينيوس هي تأويلية على المستوى الفكري وديمقراطية على الصعيد السياسي لانها فرصة لكل فاعل حضاري في التعبير عن كينونته الاجتماعية والثقافية والسياسية، ينظر، الزين، محمد شوقي، الازاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص ٥١

الأخذ بأي شيء على الثقة والإيمان فهو أمر غير حكيم فهو يعترف، بأن الفهم الكامل أمر صعب ومعقد، ولابد من الرجوع الى شخص يفهم الكتاب بالكامل ويعرف المبادئ المناسبة لتحقيق الفهم الكامل[١].

وبشكل عام يختلف الفهم والتفسير عند كلادينيوس، فهما ليسا متماثلين، بقصده أن هناك فقرات تفهم مباشرة ولا تحتاج إلى تأويل خصوصا عندما يكون المرء على اطلاع بالموضوع بشكل عام، بمعنى أن المعرفة العامة للموضوع تشكل الفهم الحقيقي وليس المعرفة الفردية، فكان على يقين تام بأن فن التأويل قد اكتسب ضرورة جديدة وخاصة بقدر ما يضفي فن التأويل الشرعية على التأويل، بمعنى انه ليست هناك حاجة إلى التأويل إذا كان النص مفهوما من قبل الدارس فان الدارس هنا يعطي المؤول صلاحيتين:هي حمل المعرفة نفسها التي يحملها الدارس، وحمل الثقة التي يمنحها له[٢].

وهو يرى ان الغموض الذي يكون لدى الدارس الغير فاهم للنص، عندما يكون لدية وعي قاصر للغة في أي كتاب يكتب ولفهم هذا القصور وجب استعمال المعرفة النحوية واللغوية بمساعدة أفضل الفهومات، وللغموض عنده قد يأتي من:

١- الوعي القاصر باللغة وباستعماله

٢- تعمد الكذب والنفاق من طرف منتج النص

٣- الكتابات الموغلة في القدم التي تختلف لغتها عنا اليوم[٣].

وقد اعتبر الهرمينوطيقا هي إزالة اللبس والغموض والتعمية، أي قيامها بمهمة بيداغوجية – تعليمية، والتفسير البيداغوجي هو(مد المتلقي بتصورات تجعله فاهما للنص ليكون تأويله صحيحا)، فالمفسر ليس هو إلا معطي لمفاهيم ضرورية للفهم الكامل للفقرة[٤]، يميز كلادينوس بين آلية العقل في إنتاج النصوص والروائع والآثار وبين فن التفسير في تأويل المنتجات الفكرية والنظرية[٥].

---

(١)ينظر، جاسبر، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، مصدر سابق، ص ٩٥

(٢)ينظر، غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ترجمة، حسن ناظم، علي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية، جورج كتوره، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط١، ٢٠٠٧، ص ٢٦٨-٢٦٩

(٣)بوزيد، بومدين، الفهم والنص دراسة في المنهج التاويلي عند شلايرماخر ودلتاي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨، ص ٦٥

(٤) المرجع نفسه، ص٦٧

(٥)ينظر، الزين، محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص ٥٠

ويضـــرب كلادنيوس مثالا بالقائد الذي يتلقى تحذيرا ممكنا بالهجوم على مدينة محصـــنة، إن القائد هنا لابد أن يعرف انه يثق في ذلك الشـخص الذي أرســل إليه التحذير، وان هذه المعرفة جزء من الظروف العامة الشـائعة، وعليه أن يدرك مقصــود هذه الرســالة التحذير بالفعل، وحتى لو كانت بطريق غامض، اقترح كلادنيوس أن القائد لو اتخذ أجراء تجاه هذا الأمر، فانه يكون قد فهم التحذير، بمعنى انه يجب ان يكون القائد متيقناً بشـكل كبير من نتائج تأويله لهذه الرسـالة خاصـة أذا كان واثقا من حاملها[١]، بهذا يكون قصــد النص يعتمد على قصــد المؤلف فإذا كان قصــد المؤلف تسـلية القارئ والترفيه عنه إذا حدثت التسلية والترفيه عند قراءة النص، فان الفهم في هذه الحالة يكون تاما اي ان امتلاك معنى النص، إنما يكون معناه فهم قصد المؤلف [٢].

اذاً غاية هذا المثال هو أن أفســاح المجال الى تعدد التفسـيرات والتأويلات سـوف يؤدي الى ضـياع المعنى، وذلك لآن الاشخاص الموجودين على أرض المعركه سـوف يفسـرون الامر حسـب مكان تواجدهم في الموقع لذلك يبين على أهمية أن يكون العقل حاكماً في هذه الناحية، أي فهم مقاصـــد المقابل بعيداً عن تأثيرات المكان او الزمان الذي يتواجد فيه المفسر، وقد أعطى العقل تلك الوظيفة التي يستطيع من خلالها أن يفهم الحقيقة المتوارية خلف النص[٣].

---

(١)ينظر، عبد الرازق، احمد محمد، (نظريات التاويل في الفلسفة الغربية واثرها على اشكاليات تفسير القران الكريم في الخطاب الاسلامي المعاصر)، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مرجع سابق، ص ٣٧٧

(٢)المرجع نفسه، ص ٣٧٧

(٣) المرجع نفسه، ص٣٧٩

خاتمة

واخيرا يمكن ان نصل الى خلاصة مفادها:

١- ان نصوص العهدين تشتمل على معنيين، الاول هو المعنى الحرفي، والثاني المعنى الباطني او المجازي، وهو المعنى الاساسي (لان المعنى الحرفي يقتل معنى النص والمعنى المجازي يحييه).

٢- على اساس هذا التفضيل برزت الى الوجود نظرية العصور القديمة والوسيطة والحديثة في المعاني الاربعة.

٣- ان تعدد المعاني جعل بعض المؤلفين لم يكتفوا بعددها المذكور، وانما اعلن بعضهم ان معاني النص ليس لها حدود.

٤- ان معاني العهدين غير منتهية فانها غير متناقضة وانما كل منها يعزز الاخر ولا يلغيه، اذ يجد كل قارىء ضالته من المعاني التي يبحث عنها فيهما وفي شروحهما بناء على مقدرته اللغوية.

٥- لذلك كان الفرق بين التفسير والتاويل هو أن اكثر استعمالات التفسير تتحدد في الالفاظ ومفرداتها، بينما اكثر استعمالات التاويل فكانت في المعاني للتوفيق بين ظاهر النص وباطنه، أو لصرف النظر عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله، وغاية التفسير الفهم والافهام وهو يصير الشيء معقولا، وسبيله تعيين مدلول الشيء بما هو اظهر منه، حتى يصبح المجهول معلوما، والخفي واضحا.

٦- تميز مصطلح الهرمينوطيقا عن مصطلح التأويل بأنه ذا كثافة فلسفية، وذلك لأن مصطلح Hermeneutiqueومنذ أن تشكل بوصفه مصطلحا" فلسفيا" في القرن الخامس عشر ارتبط عمليا بمبحث (ontology)، وبهذا المعنى اذا تنخرط الهرمينوطيقا ضمن الخط التأملي –الوجودي في الفلسفة من جهة، وباللغة كموضوع للتأمل وملاحقة الكينونة في التعددية الدلالية للنص من جهة اخرى، و يأتي أرتباط الهرمينوطيقا بالانطولوجيا من خلال جعل الذات حاملا رئيسا للدلالة المطورة بواسطة الفهم.

٧- تميز مصطلح الهرمينوطيقا بانه مصطلح حامل لدلالة معرفية ايضا، اذ انها تطرح توجها فكريا ينظر الى التفسير باعتباره مشكلة تتعلق بالعلم والتوجه المعرفي الذي أصبح يتطلب التفسير كضرورة معرفية، ففلاسفة العلم والمعرفة من أمثال: كارل بوبر فيلسوف علم،

ومؤرخو العلم من أمثال توماس كون، قد علمونا كيف ننظر دائما الى النظرية العلمية باعتبارها تفسيرا يقرأ الواقعي من جهة متطلبات البحث وسياقه التاريخي، بحيث لم يعد مجال المعرفة او العلم محصورا في حدود وصف الوقائع على نحو ما يعتقد الوضعيون وأنصار الحدس المشترك، آذ ان العلم يجب ان ينظم هذه الوقائع و يصوغها تصوريا أي – باختصار-يفسرها.

التراث والقراءات التاويلية
ملحمة جلجامش وحوار الحضارات

ناجح المعموري

آه يا روحي .... لا تطمحي إلى الخلود، بل استنفذي

حدود الممكن = الشاعر الإغريقي بندار

قرأت " رؤية جديدة في أوديســـة العراق القديم " / هل عرف جلجامش أســـرار الفضـــاء ؟ بقلم د. هشـــام عبد الســـتار حلمي في صـحيفة الزمان يوم ٢٠٠٤/٤/٢٢ وسـجلت ملاحظات سـريعة عليه وأخرى جديدة، تحولتا معاً إلى هذا المقال الذي ســيثير عدداً من الملاحظات حول ملحمة جلجامش ودورها كنص أزلي أول في حوار الحضارات الذي استقر هكذا بعد مقترح لما قاله صمويل هنتغتون عن صراع الحضارات. هذا النمط من الحوار هو الذي يضع الشرق في موقعه الجغرافي الثقافي والاقتصادي، ويمنحه مع غيره من الحصارات فرصة متكافئة ومعترف بها.

لا أريد مناقشـــة د. هشـــام عبد الســـتار حلمي حول ما تضـــمنته المقالة، لان عدداً من الباحثين، كتبوا عن العلاقة الكامنة في ملحمة جلجامش والفضـــاء الخارجي، لكني أريد التنبيه إلى خطورة بعض المصطلحات المنطوية على آراء ومفاهيم ليست ايجابية وتفوح منها رائحة التبعية للأخر والقبول به والرضى بالانصـهار مع المركزية الغربية والاقتناع بكل ما قالته عن الشـرق الذي هي صـنعته وحافظت عليه مثلما أرادت كي يظل تابعاً وهامشـياً في الدور الحضـاري / الإنسـاني، وكيف تقبل بدورها المحيطي في مجال ثقافي، نحن أول من ابتكره واشتغل فيه واقترح ملامحه الفكرية وأسس ثوابته الاجناسية، وهنا انتقلت إلى الأخر، بعد ما ظلت زمناً طويلاً للغاية خاصـية أدبية وفنية ميزت الشـرق الأدنى القديم وحصـراً العراق القديم، واعني بذلك ملحمة جلجامش، النص الأدبي الرائد.

أطلق المرحوم طه باقر على ملحمة جلجامش اســـم " اوديســـة العراق القديم " ووضـــع الباحثون ومؤرخو الأدب الملحمة هذه في قمة الأدب العالمي، كما أنها أقدم نص ملحمي في أدب الملاحم البطولي في تاريخ جميع الحضـارات وقد دونت في ٤٠٠٠ ق. م وحتماً عاشـت زمناً طويلاً باعتبارها نصـاً شـفاهياً يقدم بالمناســبات الدينية والاحتفالات الطقوســية. ومعروف بأن هذه الملحمة ما زالت حتى هذه اللحظة مكتنزة

بعناصــر الإثارة والاهتمام، بما تبدى عنها من تركيز على أحلام وطموحات الإنســان وما يريد، مما جعل حوادثها مثيرة للغاية، ومع احترامي الكبير للأســتاذ طه باقر الذي اعرف علاقته العميقة مع الملحمة وبذل جهداً كبيراً في ترجمتها واســتمرار الاشــتغال عليها وما زال اســمه مقترناً بها حتى قال د. فوزي رشـيد: لو عاد جلجامش الى الحياة لجعل لطه باقر تمثالاً ذهبياً في اكبر ساحة وسط مدينة أوروك.

لكني أتحتفظ على إضـفاء اسـم الأوديسـة عليها، لان ملحمة جلجامش سـبقت ملحمة الأوديسـة والإلياذة، حيث يعتبران أقدم نتاج أدبي لليونان وقد تم تدوينهما في القرن الثامن والســابع ق. م، أي أنهما متأخران عن الأدب العراقي بخمســـة قرون. وتميزت ملحمة جلجامش بقدمها على تاريخ الملاحم الهندية المعروفة بأكثر من ألف عام وكذلك كانت ملحمة جلجامش أقدم من الأدب التوراتي كثيراً. ونحن نعلم بأن أقدم تدوين للتوراة في القرن السادس والخامس ق. م

وبعد ان عرفنا بتاريخية ملحمة جلجامش وأســبقيتها في الإنتاج والتدوين وحتماً يعرف الكل بأن التدوين لا يعني تاريخ أنتاجها، لأنها مصاغة قبل الكتابة بزمن طويل جداً واحتفظ النشاط الشفاهي بها، مثلما هي الكثير من النصوص الشفاهية، ستحضر إلى الذاكرة الأساطير السومرية الخمس والتي اعتمدت عليها البنية الذهنية الاكدية في أنتاج نص ملحمة جلجامش بالصيغة الموجودة بالتداول.

التماثل كبير بين رحلة جلجامش وقصـة الأوديسـة. فالاثنان " جلجامش وأوديسـة يعودان إلى بلاد كل منهما في النهاية وكلاهما رفضـا طلباً من ربه للزواج منها وكل منهما تكلم مع صـديقه في عالم الموتى. وكما أن الإلهة تثيس قد حملت آخيل" اكيليس " في الاوديسـة فان جلجامش هو ابن الربة ننسـون. والعلاقة بين جلجامش وانكيدو تشــابه تلك بين باتروكليس واكيليس في الاوذيســـة. وكما بكى جلجامش على صــديقه انكيدو، فقد بكى اكيليس على باتروكليس. وكانت حالة اوذيسة عند رجوعه " متألم المظهر وحزين القلب " تشـبه حالة جلجامش لدى عودته. وقد اخبر جلجامش جده البعيد اوتونابشـتم بأن سـبب حزنه هو موت صـديقه الحميم انكيدو، كذلك اوذيســة الذي كان سـبب حزنه قدرته على تخليص أصـدقائه من الموت، وكان بوســيدون رب المياه والبحار عند اليونانيين هو الاله الوحيد الذي لم يشــعر بعطف على اوذيســة وكذلك الإله انليل من بين جميع الإلهة رفض إنقاذ اوتونابشـتم من الطوفان. وسار جلجامش لابساً جلد أســد وكذلك كان هرقل " هركليس " يحمل معه على الدوام جلد أســد. وان رجوع اوذيســة دونما هدايا إلى أهله سيكون بلا قيمة وكذلك في ملحمة جلجامش عندما أخبرت زوجة اوتونابشتم بعلها " أن جلجامش قد أتى الى هنا وهو تعبان ومتألم ماذا سـتعطيه حتى يعود لأهله ". وما أن سـمع جلجامش منها هذا القول حتى قرب سـفينته أكثر إلى السـاحل كي يتسـلم الهدايا. وهنا افصـح اوتونابشــتم لجلجامش عن ســر النبتة

العجيبة في جوف البحر والتي اسـمها " رجوع العجوز شـاباً " وبذلك تكون خير هدية. وأسـوار طروادة من بناء الالهة كما تقرأ في الإلياذة، وكذلك أسس أوروك وضعها حكماء أسطوريون سبعة.

وكان وصـف انكيدو لما حل به الموت والعالم السـفلي يشـبه تلك في الأوديسـة عندما يتكلم اوديس مع اكليليس وآخرين في عالم الأموات " هاديس " ولو أن جلجامش قد صـور في الملحمة ظالماً في البداية إلا انه قد حمى مدينته من قوى الطبيعة العنيفة التي رمز إليها في الملحمة بالوحوش. وكان جلجامش وأبطال الإلياذة يعرفون بأنهم سـيموتون وان الإلهة قد خلقت فاكيليس كان يعرف بأنه سـيموت حال دخوله طروادة وهو يعلم بان الإلهة تقرر الآجال ولكنه تصـرف بحرية في حياته مثل جلجامش. وهناك صـور عدة تصـور أعمال هراكليس البطولية تماثل الصـور المنسـوبة الى جلجامش فلابد وان كانت ملحمة جلجامش تلقى في قصـور ملوك أيونيا في غرب أسـيا الصـغرى وجزر بحر ايجة، خاصـة وان هناك تراجم للمحملة ثم العثور عليها في اللغتين الحورية والحيثية. فوصـول ملحمة جلجامش يفسـر الكثير من العلاقة القوية بين الملحمة نفسـها والتقاليد اليونانية في خلفية هركليس وما نقرأه في الكتابات المنسـوبة لهوميروس وتلك لهسـيود وما يرويه نسـطور في الإلياذة، تذكرنا بما اخبر اتونا بشـتم جلجامش عن الطوفان. وان الإيمان بالقدر الواضح في ملحمة جلجامش نرى ما يوازيه في الإلياذة حيث نقرأ قول زيوس " هذا شيء محزن حقاً سـار بيدون الذي أحبه كثر من كل الناس قضى عليه القدر أن يقتله باتروكليس ". والاعتقاد بعالم الموت الموضح في ملحمة جلجامش مشابه لما نقرأه في الإلياذة عن ذلك العالم.

أن تشـابه قصـص الطوفان اليونانية مع قصـة الطوفان البابلية التي رواها اوتونابشـتم في الملحمة الى جلجامش معروف مما يدل على تأثر الأولى بالثانية. فقد طغى طوفان على نتيجة تمادي البشـر في طغيانهم وشـرورهم وبين اوتونابشـتم " في ملحمة جلجامش " بإرشـاد الإله آيا وكذلك دبر كاليون بطل الطوفان في كلا القصتين. طيراً لمعرفة توقف الطوفان. وقد رسى الفلك أخيراً على جبل في القصتين. وان سردوري صاحبة الحانة في ملحمة جلجامش مثل سرسي وولدها كوموس تتبع فلسفة كل واشرب لان هذا هو نصيب الإنسان. وقد نصحت سر دوري جلجامش حول الطريق الى اتونابشتم وبحر الموت مثل نصح سرسي لاوذيسي عن الطريق الى هيديس عبر ماء المحيط. وان فم الأنهار في ملحمة جلجامش يقابل ينابيع المحيط عند اليونان. وان اوتونابشـتم قد اختبر من بين البشـر ليخلد مثل مينليوس الذي اختبر للخلود من بين أبطال اليونان وأرسـل الى الجنان ابلوسـيته في نهاية الأرض وان يكون زميلاً الى راداما نيوس ذي الشعر الأحمر. وقد وصفت الجنان الابليسية بكونها: " لا يسقط منها ثلج ولا تهب بها عواصف عنيفة أو

يسقط بها مطر بل أن المحيط يرسل النسيم العليل على الدوام من الناحية الغربية ليهب بارداً على الناس " وهذا يماثل ما نقرأ في أسطورة سومرية عن ارض دلمون التي تجعلها قصة الطوفان.

موطن زيوسودا بطل الطوفان (المقابل لاوتو نابشتم)

المكان طاهر

ارض دلمون طاهرة

لا ينعق الغراب في دلمون

ولا يطلق طير الاينو صيحة الم طير الايندو

الأسد لا يفترس

الذئب لا ينهش الحمل

والكلب المسحور الذي يفترس العجل غير موجود

الطير لا ينكس رأسه

ومريض العينين يقول أنا لست مريضاً بالعينين

أن مصارعة خمبايا وجلجامش لها ما يماثلها في الأدب اليوناني متمثلة في منازلة برسيوس للغورغون ثم كثرة منازلات هركليس ومثل القديس جورج للتنين. ومن الجدير بالذكر أن في الأساطير السومرية أخبارا عن منازلات بين ابنة والهة مثل منازلة نينورتا مع التنين كور الذي غلبه وقتله. وكذلك منازلة الربة انانا مع التنين كور ومنازلة الاله انكي ودحره التنين كور.

ذكر بارحوشا المؤرخ البابلي من أواخر القرن الرابع والنصف الأول من القرن الثالث ق. م رسم اوتونابشتم بهيئة خيسو ثروس وقال بان الإله كرونوس افصح له عن نفسه واعلمه بقرب حلول الطوفان واخبره أن يدفن وثائق معينة في سيار حتى لا يضيع تراث البلد (الكلمة) وان يبنى فلكاً بأبعاد معينة يحمل بها عند حلول الطوفان احمله واقرب أصدقائه وزوج من المخلوقات الأرضية الحية " ذكر وأنثى " وفي النهاية اخبره صوت الهي بتحول بطل الطوفان وزوجته وملاحه وان يعود باقي أهل السفينة وحدهم الى بابل كما هو مقرر. وان يخرجوا الوثائق المدفونة في سيار وينشرونها بين الناس وكون الأرض التي هم فيها " حيث رست السفينة " هي أرمينية وعندما سمع أهل الفلك كلامه قدموا الأضاحي وراحوا الى بابل سيراً على الأقدام. وان ذكر باحوث " يبل ريتشو " لارمينية حل مسألة جبل نصير وموقعه. أما العنصر الجديد الذي ادخله هو الصوت الإلهي لتغطية تعدد الإلهة في قصة الطوفان البابلي. وجعل جزاء أهل الفلك

خيسوثروس وزوجته وملاحه " الخلود الفوري وهو تأثير يوناني وأكد على بابل بدلاً عن شروباك التي ذكرتها قصة الطوفان البابلية.

أن مصـــارعـة خمبابا وجلجامش لها ما يماثلها في الأدب اليوناني متمثلة في منازلة برســيوس للغورغون ثم كثرة منازلات هركليس وقتل القديس جورج للتنين. ومن الجدير بالذكر أن في الأســاطير السومرية أخباراً عن منازلات بين أتنة والهة مثل منازلة الإله نتورتا مع التنين كور.

أن العلاقة بين ملحمة جلجامش وبين النصوص الأخرى (مثل الأوديسة، التوراة وبعض النصوص القرآنية) الشــبيهة بها أو التي أخذت عنها هي علاقة محاكاة أو تحريف للنص الأصــلي وادعائها حق أنتاجه والانفراد بامتلاكه.

وعلاقة جلجامش بتلك النصوص ليست مجرد عملية " فهم القارئ للعلاقات القائمة بين عمل ما وبين أعمال أخرى سبقته أو ألحقته كما يقول ريفاتير. هذه العلاقة ليست علاقة متبادلة بسبب بسيط جداً، هو أن ملحمة جلجامش لم تأخذ من تلك النصــوص أو تتأثر بها، وهذا بديهي ويبدو من الســذاجة بمكان مجرد الكلام على ذلك ! أننا لا نعرف أعمالا مكتملة سـبقت ملحمة جلجامش تأثرت بها هذه الأخيرة فكل ما وجد قبلها، حول الموضوع الذي تتحدث فيه عنه طبعاً، كان عبارة عن شذرات لا تشكل في أي حال من الأحوال أيضا تأسيساً، مشرعاً، أو نصاً مؤسساً قامت عليه أو استطاعت منه النصوص اللاحقة في آداب الحضارات الأخرى، أو الشعوب الأخرى.

هذه النصــوص انطلقت من جلجامش، أو لنقلها صــراحة ســرقته وادعي مؤلفوها أنها أنتاج حضاراتهم، سنتبين منها النصوص القرآنية التي ظلت أمينة وساقت حوادث التاريخ وأرجعتها لأصحابها. إذا كان مفهوم النص الجمعي" النصوص المتداخلة " يفترض التبادل والتداخل بين النصوص فان النص المؤســس لا ينطوي على مثل هذا المفهوم. وحينما نقول بوجود نص ثان فان ذلك يعني ببســاطة، وجود نص أول. والثاني لا وجود له في حال غياب الأول. تماماً كالعلاقة القائمة بين الأرقام في متسلسلة حسابية.

قال العالم طه باقر: لعل خير ما يكشــف لنا عن أثرها الكبير في عقول أبناء الحضــارات القديمة المدى الواسع الذي انتشرت فيه في العالم القديم. فبالنسبة الى سكان العراق الأقدمين لم يقتصر تداولها على سكان القسم الجنوبي والأوسط من العراق. وهو القسم الذي عرف ببلاد " سومر وأكد " بل انتشرت أيضا الى القسم الشمالي، الى بلاد " أشور " فقد وجدت نسخ كثيرة لها في حواضر العراق القديم في ادوار ازدهار الحضــارة البابلية في ما يعرف بالعهد البابلي القديم " الألف الثاني ق. م " أما بالنســبة الى أشــور فالواقع إن آخر نشرة لها كاملة وصلت إلينا وقد وجدت نصوصها في خزانة كتب الملك الأشوري " أشور

بانيبال الشهيرة. أما بالنسبة الى مراكز الحضارات القديمة. فقد وجدت نسخ كثيرة من أجزائها في أقاليم نائية من الأناضول، موطن الحضارة الحثية، وقد دونت بعض هذه النصوص باللغة البابلية القديمة، كما وجدت لها ترجمات الى اللغتين الحثية والحورية. وحديثاً تم اكتشاف مثير لنسخة من بعض فصولها في أحدى مدن فلسطين القديمة وهي مدينة " مجدو " المشهورة في التوراة ويرجع زمن هذا النص الى حدود القرن الرابع عشر ق. م، وهذا واحد من الأدلة الكثيرة على الصلة بين حوادث الملحمة وما جاء في المآثر العبرانية ولاسيما حادثة الطوفان. ولعل اغرب ما وجده المنقبون حديثاً في الموضع الأثري المعروف باسم سلطان تبة في جنوبي تركيا، بالقرب من حران، فقد جاءت تلك الرسالة على لسان البطل جلجامش معنونة الى احد الملوك القدماء يطلب منه جلجامش إرسال أحجار كريمة ليصنع منها تعويذه لصاحبه " انكيدو " لقد أثرت هذه الملحمة العتيدة كذلك في آداب الحضارات القديمة وقصصها وملامحها بطرق غير مباشرة أي عن طريق التأثر بحوادث الملحمة وقصصها، وعلى رأسها حادثة الطوفان الشهيرة التي شغلت ابرز فصل في الملحمة. والشبه العظيم بين روايات الطوفان واضح جداً وأكثرها وضوحاً ما جاء في التوراة.

والذي نعتقده بصدد هذا الطوفان ـ كما قل طه باقر انه كان بالأصل حدثاً تاريخياً واقعياً حدث في طيات الماضي البعيد، وكان من جسامة التأثير وفداحته انه ترك أثرا بليغاً في عقول الأجيال المختلفة فتناقلته الشفوية وشوهت تفاصيله الواقعية. ونظرا للتشابه الكبير بين رواية الطوفان في الملحمة وملحمة " اتراحاسيس " وبين رواية التوراة فأننا نعتقد أنهما ترجعان الى نفس الحادثة. وان هذه الحادثة وقعت في العراق القديم، لاسيما في القسم الجنوبي منه. أي لسهل الرسوبي، وان زمنها يرجع على اغلب الاحتمالات الى أواخر ما يسمى في تاريخ حضارة وادي الرافدين بمصطلح العصر الحجري المعدني، أي قبل بداية الحضارة السومرية في أوائل العصر المسمى بعصر فجر السلالات (أواخر الألف الرابع ق. م) ولعل مما له علاقة بهذا الطوفان آثار الترسبات الغرينية التي وجدت وهي تفصل بين دوري ما يسمى بـ " جمدة نصر " وبين أوائل عصر فجر السلالات، في جملة مدن قديمة مثل " كيش، تل الأحمر الآن " والوركاء وشروباك " حارة الآن وكانت المدينة الأخيرة كما جاء في الملحمة موطن " نوح " الطوفان البابلي " اوتونابشتم " كما ذكر في أثبات الملوك السومريين من المدن الخمس التي حكمت فيها سلالات ما قبل الطوفان. أما سبب الطوفان فلا يعسر على المرء إدراكه في ارض مثل السهل الرسوبي من العراق الذي كان معرضاً في جميع عهود التاريخ الى خطر الفيضانات.

انتقل اسم البطل جلجامش الى الآداب القديمة، أو أن أعماله نسبت الى أبطال الأمم الأخرى مثل " هرقل " و " آخيل " والاسكندر ذي القرنين والبطل " اوديسيوس " في الاوذيسة. تستند أسس قصص

هرقل بالدرجة الأولى الى الأصـول المسـتقاة من ملحمة جلجامش والتي وصـلت الى بلاد اليونان عن طريق الفينيقيين، فكلا البطلين من أصـل الهي، وكلاهما اتخذ صـاحباً وصـديقاً حميماً، انكيدو بالنسـبة لجلمامش و" يوليوس " بالنسبة لهرقل وكان السبب في حصول الكوارث كل من الآلهة عشتار و" دينيريا " أو الإلهة " هيرا " بالنسبة الى هرقل. وكلاهما قتل الأسـود وتغلب على الثيران السـماوية المقدسـة، ووجد هرقل العشب السحري للخلود كما فعل جلجامش وراء هرقل " جزيرة الموت " كما أبحر جلجامش عبر بحر الموت. ومثل هرقل قتل الأسـود الضـارية واكتسى بجلودها، الى غير ذلك من نقاط الشـبه الكثيرة. ويرى الباحث " روبرت كريفز " أن هوميروس استقى الكثير من الحوادث من ملحمة جلجامش بالنسـبة الى احد أبطال الإلياذة الشهيرة " آخيل حيث يضاهي صاحب آخيل المسمى " بتروكلوس ".

" انكيدو صـاحب جلجامش، وأم آخيل الإلهة " ثيتس " تضـاهي الآلهة البابلية " تنسـون " أم جلجامش ولابد من الإشـارة الى أسـطورة نشـد ان الاسـكندر للخلود في نبع ماء كائن في بحر الظلمات، مما يضاهي ما جاء بالملحمة في بحث جلجامش عن نبات الخلود

لا يمكن لأي باحث إنكار التأثر الواضـح بالملحمة من قبل الكهنة الذين كتبوا التوراة عبر مراحل عديدة وما يؤكد هذا الجانب العثور على نص من الملحمة في مدينة مجدو المهمة توراتياً، ليس هذا فقط وإنما السبب الذي حصل مرتين ووجود بعض من أنبياء إسـرائيل في بابل والتعرف تفصـيلياً على العقائد والطقوس والنصوص البابلية، هذا بالإضافة الى أن الثقافة العراقية والديانات القديمة منفتحة على سر الآخر وراضـية بمجاورته ومحاورته، كذلك ما تثيره التنوعات الثقافية والدينية من دهشـة لدى الأخر والرضا بضرورة الاستفادة منها لكننا يجب ان نشير الى أن الكهنة استفادوا كثيراً وضيعوا آثار الاستفادة والوظائفيات الجديدة للنصـوص العراقية، الكثير من الباحثين الغربيين أكدوا على الحوار الثنائي بين العراق القديم والتوراة وقال الأخر بان الكهنة سـرقوا الإرث العراقي وتصـرفوا به. وقال العالم الفرنسـي المشهور جان بوتيرو بان التوراة أعادت أنتاج ملحمة جلجامش. ودرست أنا العلاقة الثنائية بين الأساطير والأدب والعقائد والطقوس العراقية وبين التوراة في عدد من الدراسـات بالإمكان العودة لها والاطلاع حجم التبادل بين الجانبين، وكم هو مستوى ونوع التأثر ومن تلك الدراسات:

١. الأسطورة والتوراة / المؤسسة العربية للدراسات والنشر /بيروت ٢٠٠١.
٢. موسى وأساطير الشرق / لدار الأهلية / عمان / ٢٠٠١.
٣. التوراة السياسي / الدار الأهلية / عمان / ٢٠٠٢.
٤. أقنعة التوراة / الدار الأهلية / عمان / ٢٠٠٢.

٥. تأويل النص / اسطورة نبات اللقاح / عقائد الانبعاث الكنعاني / دار المدى / ٢٠٠٨ دمشق.
٦. ملحمة جلجامش والتوراة / المدى/ دمشق / ٢٠٠٩.

وتوصلت عبر البحث المقارن بأن الكهنة الذين كتبوا التوراة اخذوا من العراق القديم كثيراً، حتى أرميا تسلل الى المراثي العراقية المشهورة، وعلى سبيل المثال لا الحصر " رثاء أور " الواضح تماماً في مرثية ارميا بنائياً، لكن الدرس الاستشراقي تجاهل كلياً التأثر الواضح والمتبدّي جلياً بالأسفار التوراتية، ولعل سفر التكوين أكثر الأسفار سطواً وليس تناصاً أو تأثراً وأتذكر رأياً شهيراً للمؤرخ جاك بيرك بأن اليهودية فضله من الحضارة المصرية القديمة. ومع صعوبة إنكار الدور الجزيري في الحضارات الأخرى اعتبر الاستشراق والمركزية الغربية بأن التوراة هي المأثرة الثقافية الوحيدة لدى الغرب.

على الرغم من الدور البارز الذي لعبه علماء الآثار في التنقيب عن أصول الحضارة العراقية، وهو دور معروف ومشهود، لكنهم لم يقدموا قراءات كافية عن العقائد / الممارسات الدينية الأخرى / الأساطير / الأجناس الأخرى، تميز جهدهم بالإيجاز والإبتار وترجمة أجزاء من النص وليس كله، ولولا الدور البارز الذي قام به قاسم الشوّاف في ترجمة الأدب العراقي القديم لما كنا قد توصلنا الى النتائج البحثية المهمة. وأعتقد بأن العالم الآخر لا يريد إتاحة فرصة متكاملة لنا عند القراءة، وإنما يتركنا وسط فوضى لا تفضي نحو قراءة متكاملة. هذا بالإضافة الى أن المفكرين والفلاسفة تجاهلوا كلياً الإرث العراقي في دراساتهم المهمة ومثلما حصل مع هيغل في موسوعته الجمالية التي لم يرد فيها ولو إشارة واحدة للملاحم العراقية أو الفن والشعر العراقي. تعامل هيغل مع التاريخ باعتباره وعي للحرية وقدرة الذات على ممارسة فعل نقدي للمحيط والمجاور، فإنه استعان به جيداً وقدم تصوراته المؤسسة للجماليات وصاغت أولياته، ولم يكن التاريخ ماضياً مجرداً، بل هو تراكم من الأساطير / الآداب / العقائد / الطقوس / الفنون... الخ ومع كل ذلك فإن إصراره على تجاهل دور الحضارات المؤسسة لم يشر للملاحم الأولى ـ مثل ملحمة جلجامش ـ التي دونت قبل أكثر من ألف سنة من تدوين الملاحم الهندية.

وأغفل تماماً الأساطير العراقية التي صاغت وبلورت مكونات مبكرة للآلية التي تعامل معها الإنسان العراقي القديم مع الحياة / السلطة / دينياً وسياسياً، لكنه بالمقابل كرس العديد من الأساطير والعقائد في اقتراح جماليات الآخر من خلال الفنون الهندية والفارسية، ولا أعتقد بأن الهامش. كما اقترح الآخر. حتماً سيأخذ المبادرة ويخترق الحصار الثقافي ويتبدّى قادراً على التعامل مع تاريخه الثقافي والحضاري، لكننا ندرك بأن مثل هذه المشاريع الخطيرة لابد من وجود قبول بالآخر وضرورة الحاجة لجهوده العلمية، لأن العمل في مجال التاريخ والحضارة محكوم بصفته الجمعية وليس الفردية. وليس عيباً الإعلان عن

ضرورات الحوار مع الآخر / الغرب، لأننا الشرق ـ نحوز اكتمالاً بالتجاور معهم ونمنح الهوية / الذات / الأنا فرصة التبلور والوضوح.

ظل الموقف الهيغلي ميالاً للآخر، متعاملاً مع الشعوب الهندو- أوروبية بوصفها شعوباً أكثر تحضراً واستعداداً للتقدم، لأن مقياسه لذلك هو قدرة الشعب ــ أي شعب ــ على اختراع أبجديته التي هي فاصلة حاسمة بين التقدم والتخلف، وتناسى هيغل أيضاً بأن الحضارات الشرقية أسبق من غيرها، العراقية / السورية / المصرية، في اختراع لغتها الصورية / الرمزية، وهذه اللغة هي حاضنتها الأولى في تحديد الأطر الرمزية للتداول وتوظيفها لمصالح اجتماعية / سياسية / دينية / اقتصادية، وتتحول الرموز في هذه المرحلة الحضارية، التي لا تستطيع اقتراح ضابط تاريخي محدد لها الى إنتاج معلوم للبناء التحتي، هذا هو مجال اللغة الصورية / الرمزية التي عرفتها مدينة أوروك في سومر بوقت مبكر جداً وتم اختراع لغة كتابية ولأول مرة في تاريخ الحضارات وهذا هو الشرط الذي اعتبره هيغل مقياساً للتحضر والاستعداد للتقدم في كتابة فلسفة التاريخ. ولا يستطيع أحد إنكار اختراع الأبجدية في إيبلا في مدينة اللاذقية في الوقت الذي كان العالم فيه يغط وسط ظلام كامل.

سنحاول قراءة الموقف الفلسفي للآخر وكيف تعامل مع منجزه واعتبره العتبة الأولى في تاريخ الحضارة الإنسانية واعتمد عليه في اقتراح وبلورة مفهوم فلسفي حول العلاقة الثنائية بين الإنسان وماضيه وكيف استطاع الآخر التخلص من عقدة الظلام، ونجح في توظيف العقل في قراءة منجزاته الكثيرة والاحتفاظ بما هو لائق ومقبول ودفن للأبد كل ما هو معرقل لحركة التنوير وبناء الحياة الجديدة. وتكشف مصادر الفلسفة ذلك بوضوح تام.

كان الغربيون يؤكِّدون أن أوديب هو أول فرد حاول أن يخرج من حصار الأسطورة والملحمة، ويستقل بنفسه عن روح الجماعة ويحررها من نسج تقاليدها وأساطيرها وكهنوتها، وإذا كانوا يفخرون بأن سقراط هو أول من طبق حكمة معبد دلفي والحكماء السبعة " اعرف نفسك " بصورة أخلاقية عقلية، وأول من تمثلت فيه الذاتية الوجودية الحقة بكل تمزقها بين النهائي واللا نهائي، وبين المحدود والمطلق " على نحو ما صورها كيركغارد " في رسالته المبكرة عن مفهوم الدعابة مع التركيز المستمر على سقراط، فمن حق أبناء حضارة هذه المنطقة من العالم إن يردوا عليهم بأن جلجامش قد سبق أوديب في إصراره على فرديته مهما كلفه ذلك من الاغتراب عن وطنه وشعبه، والمغامرة في اقتحام المخاطر والمهالك، وأنه لا يقل عن سقراط في " الذاتية " الفردية التي قادته على الطريق الوعر، طريق معرفة النفس وحدودها ومكانها من العالم وعلاقتها بالآلهة والبشر وطريق البحث الشائك عن معنى الحياة والموت والخلود... والدليل على

هذا أن ملحمته التي ترجع الى الألف الثالث ق. م ما زالت تحرك عقولنا وقلوبنا في أواخر القرن العشـــرين وما فتئت تثيرنا ببسـاطتها وعفويتها، دون أن يقلل من اسـتمتاعنا بها، أسـلوب الاسـتطراد والتكرار والتقرير والارتجال الذي يطبع الأدب الشعبي والقصصي الشعبي بوجه عام.

انتقد بعض فلاسفة الغرب (مثل فيلسوفي مدرسة فرانكفورت ومؤسسي النظرية النقدية الجدلية وهما ماكس هور كهيمر وتيودور ادورنو في كتابهما المشـترك عن جدل التنوير الذي صـدر عام ١٩٤٧) انتقدا حركة التنوير العقلي الأوربي، وأكدا أن التنوير ظل طوال تاريخه الطويل متداخلاً مع الأسطورة التي كان ينتزع نفسـه منها لكي يرتد إليها من جديد بصـورة أبشـع (كما حدث للعقل الذي سـقط في اللا عقلانية المروعة مع كارثة قيام الأسـطورية النازية وتحطمها) والمعروف أن التنوير الأوربي قد بلغ ذروته في القرنين السابع عشر والثامن عشر وأن أقطابه قد أكدوا سلطة العقل النقدي الذي تقاس عليه كل سلطة أخرى بما في ذلك سـلطة التراث الديني، وعرّفه كانط ـــ رأس المثالية الألمانية الحديثة ـــ بأنه خروج الإنسـان من الوصـاية وبلوغه مرحلة الرشـد، أي مرحلة معرفة الذات والتحرر من الخرافة والإقطاع والتعصـب، والاتجاه ـــ على هدى النزعة الإنسانية والفلسفة العقلانية وتطور العلوم الطبيعية ـــ الى توحيد البشرية القاحلة تحت لواء التسـامح والتقدم والاسـتنارة. والذي يهمنا في هذا المقام أن الفيلسـوفين ارجعا التنوير الى جذوره الأولى في التاريخ الغربي، وزعما أن " أوديسيوس " بطل ملحمة الأوديسة لهوميروس ـ أول مستنير أوربي اسـتطاع بخبثه وذكائه التخلص من سحر الأسـطورة ومن كيد بعض الآلهة والعمالقة له ولرفاقه في رحلته الخطرة. وبصرف النظر عن مدى صحة هذا الرأي، وعن تأرجح التنوير الغربي منذ ذلك الحين بين التقدم والتراجع. والحقيقة أن جلجامش كان أسبق الى التنوير من اوديسيوس بألف وخمسمائة عام على الأقل. . . فقد كانت مغامراته تحدياً مستمراً للأساطير المسئولة الى حد كبير عن تألهه وجبروته واستعباده لشعبه ولهاثه المضني وراء حلم الخلود المستحيل. وظل يخرج من أساطيره وأحلامه بالتدريج ويتحول عنها خطوة بعد خطوة، حتى يئس منها بعد ضـياع نبتة الخلود من يده وانخراطه في البكاء على تعاسـته وانهياره وانكساره، ثم تطهر من تلك الأساطير والأحلام مع عودته الى مسقط رأسه في أوروك، وعزمه الذي نستشفه من فرحته الغامرة برؤية سـورها وأبراجها من بعيد، وعلى وضـع يده في يد شـعبه لتحقيق الخلود الوحيد المتاح للبشـر أثناء حياتهم المتناهية على الأرض، وهو كما قلت بناء الحضـارة وإيثار ما ينفع الناس ويمكث في الأرض، على الشهرة الكاذبة والتسلط الأناني والمجد الشخصي الزائف، ومع ذلك فربما ينظر الى القارئ نظرة المتشكك الساخر وهو يسأل: أين أوصلهم التنوير الذي بدأ من أوديسيوس؟ والى أين وصلنا بالتنوير الذي بدأه جلجامش؟

قال د. عبد الغفار مكاوي بإمكانية اعتبار جلجامش صورة مبكرة جداً من صور الرواية " التربوية " والتعليمية التي ازدهرت في الأدب العربي منذ أوائل القرن التاسع عشر، وهي روايات تتابع تطور البطل في معرفته بنفسه وبالعالم والمجتمع وتحوله من الاغتراب عن الذات الى الانتماء إليها، ومن التبدد والضياع الى معرفة النفس وتحديد دورها وواجبها في العالم والواقع.

يمكن أن نسأل أنفسنا: ألا يمكن أن يكون رفض جلجامش لكأس اللحظة واللذة العابرة من يد ساقية الحان سيدوري، ثم ثورته على الحياة الخاملة التي يعيشها جده " الخالد " أوتونابشتم، نوعاً من رفض الحياة بلا خلود، والثورة على الخلود الممل بلا حياة ؟ أي نوعاً من الاقتراب من الوعي بلحظة الخلود أو اللحظة الخالدة.

قال د. عبد الغفار مكاوي: إنني أتصور جلجامش في صورة النموذج الأول أو النمط الأصلي الكامن في أغوار اللاوعي الجمعي للمستبد الشرقي بوجه عام والعربي / السامي بوجه أخص. تغلغل هذا النموذج في أقدم طبقات الوعي كالعنكبوت أو الإخطبوط الذي يلتف حول نواته منذ أقدم العصور، استقر فيه وتمكن منه وأقام عرشه المرعب، وراح يحدده بمختلف وسائل القمع والتخويف والتعذيب والإرهاب التي تحدث كذلك أشكالها ونظمها وفنونها عبر العصور.

بعد أن عرفنا تاريخية ملحمة جلجامش وأسبقيتها بالإنتاج والتدوين، وحجم تأثيرها ونوعه على الشعوب الأخرى في ملامحهم وآدابهم، تأكد لنا ومن قبل لعدد غير قليل من العلماء والمفكرين الغربيين من أن " ملحمة جلجامش نص أول، وهي النص المؤسس الذي انطلقت منه كل ملاحم العالم، وهي المركز الحيوي، والملاحم الأخرى محيطها. لذا اعتقد بان ما أطلقه الأستاذ طه باقر من أن ملحمة جلجامش اوذيسة العراق القديم متأت من دهشة الأستاذ طه باقر بما أطلقه الأخر حول الملحمة، وأنا واثق بأنه ما كان يعرف بشكل دقيق ماذا تعني هذه المفردة ولماذا أطلقها الأخر؟ أن هذه المفردة البسيطة خطيرة، وهكذا يندس الأخر دون أن يلفت الانتباه، لكن تأثيرات ذلك حاضرة وباقية للأبد. ولان الأخر يعرف ويدرك جيداً بأن ملحمة جلجامش أول نص أدبي في التاريخ، لكنه وجد صعوبة بالغة بالاعتراف، ومنحها ـــ ملحمة جلجامش. اسم الملحمة الإغريقية، بمعنى أنها ملحمة جلجامش لاحقه، حتى لا يخرب أهم تصورات المركزية الغربية الخاصة بالتوراة والتي اعتبرها الغرب أهم مأثرة في تاريخه القديم والحديث.

نحن ندرك بان المؤسسات الغربية الكثيرة قد تمكنت من انجاز برامجها ومشاريعها المستقبلية في علاقتها مع الشرق، اعتماداً على تراث الاستشراق الضخم، وتعاملت معه باعتباره اختراعاً خاصاً به، بذل من اجله كثيراً من الجهود والأموال وهو التراث الثقافي في الاستشراقي.

قاعدته الثقافية المساعدة له في استراتيجيته مع الشرق في المجالات السياسية والعلاقات الثقافية والاقتصـــادية. أن الغرب يطفو على بحر من المعلومات والوثائق عن الشـــرق وان كان منها ما هو نمطي ومحكوم بالموقف الغربي عن الشـــرق وتحديداته للتمثيل الذي ظهر فيه الشـــرق. ولكني أجد في أطلاق الاوديســة على ملحمة جلجامش اخطر تخيلاته في ابتكار الإســاءة والقســوة والإخضــاع بالإضــافة للإزاحة للشـرق وللعراق حصـراً من خصـائصـه بواسـطة مفردة تبدو سـهلة وبسـيطة وايجابية بالنسـبة للأخر. من غير المنطقي والموضـــوعي أن تنتســـب ملحمة جلجامش الى الاوذيســـة على الرغم من إعجابنا بها والتعامل معها نصاً مبكراً كاشـفاً عن اهمية التراث الإنسـاني في الخلاص. وارى في الذي وقع به طه باقر قبولاً بأوهام الأخر ومســاعيه للعب وســط الظلام ويكفي الملحمة بأن مؤتمر الاشـــوريات المنعقد في باريس عام ١٩٥٨، أحصــى عدد البحوث والدراســات عن ملحمة جلجامش منذ لحظة انعقاده وحتى الآن بــــ ٢٩٩ مرجعاً وبالإمكان الإشارة لعدد الترجمات التي ظهرت لها في العالم:

الألمانية ١٣ ترجمة. الانجليزية ٧ ترجمات الايطالية: ترجمتان

التشيكية: ترجمة واحدة. الجورجية: ترجمة واحدة. الروسية: ترجمتان السويدية: ترجمة واحدة. العبرية: ترجمة واحدة. الفرنسية: ٤ ترجمات الفنلندية: ٣ ترجمات. الهولندية: ٣ ترجمات. أخيرا ر يناسب الملحمة إلا اقتران جلجامش بها، وهي كافية للدلالة على قدرة الحضـــارة العراقية على أنتاج الأدبي والرفيع وأيضا التأثير في كل آداب العالم.

المصادر:

* د. سامي سعيد الأحمد / العراق القديم ج١/ بغداد ١٩٧٨ ص٢٣٨ .٢٤٣.

* د. سامي سعيد الأحمد / كلكامش / بغداد / ١٩٩٠ ص ٨٩.١٠٣

* د. قاسم مقداد / هندسة المعنى في السرد الأسطوري الملحمي / جلجامش / دار الشوال / دمشق ص٩٢. ٩٣.

* د. عبد الغفار مكاوي / المشروع القومي للترجمة العدد ١٢٦٨.

* ناجح المعموري / القرابات المتخيلة / دار تموز / دمشق ٢٠١٢.

* ناجح المعموري / ملحمة جلجامش والتوراة / المدى / دمشق / ٢٠٠٩.

* طه باقر / ملحمة جلجامش / بغداد / ١٩٦٤.

* د. نائل حنون / ملحمة جلجامش / دار الخليف/ دمشق / ٢٠٠٦.

قراءة النص الديني
التأويل بين مطالب العقل وضوابط النقل

د. مصطفى الغرافي[1]

ينطلق هذا البحث من فرض منهجي أســاس مؤداه أن كل قراءة للقول القرآني المعجز تظل محاولة تنشــد الإحاطة بالمعنى الواحد والمطلق الذي تضــمنته "رســالة" الســماء إلى الأرض. وبذلك لا تخرج جميع القراءات، مهما اختلفت مشــاربها وتباينت مقاصــدها، عن كونها ســعيا إلى التطابق مع القصــد المتعالي والممتنع لخطاب يتميز من ســائر الخطابات الأخرى بأن باثه ليس له أي حضــور مادي. وبذلك تغدو القراءات المختلفة التي أنتجها المفســرون قديما وحديثا أثرا للمعنى. إذ يتعلق الأمر على الحقيقة بمعان تأويلية ليست قطعا هي المعنى الوحيد المقصود، لأن "معاني القرآن" قابلة للتعدد والاتساع مع الزمن لكون باثها يتملك معرفة مطلقة لا حدود لها تلائم المعرفة الإنســانية في جميع العصــور مهما تقدمت وتطورت. ومن أجل الاســتدلال على هذه الفكرة آثرنا تتبع واســتقصــاء جذور الممارســة التأويلية كما تبلورت في تراثنا الثقافي. وقد انطلق البحث من أعمال مفكرين مرموقين هما ابن قتيبة الســني والجاحظ المعتزلي من أجل الكشف عن أبرز المشكلات التي تطرحها مسألة قراءة النص الديني وتأويله في سياق الثقافة العربية.

١- معضلة الاختلاف: نص واحد و"قراءات" متعددة.

إذا اعتمدنا الخلاصة التي يقدمها ابن خلدون حول مسألة الاختلاف في دار الإسلام، أمكننا التقرير أن الاختلاف في "مقالات الإســلاميين" واقع لا محالة. ويرجع ذلك، كما نص على ذلك صــاحب "المقدمة"، إلى كون النصــوص المقدســة تحملها "لغة"، وهذا في حد ذاته ســبب كاف لظهور الاختلاف بين متلقي القرآن العظيم. يقول: "وكان الســلف يســتخرجونها [الأحكام الشــرعية] من تلك الأدلة [الكتاب والســنة في ذلك الوقت] على اختلاف بينهم، وكان لا بد من وقوعه [الاختلاف] ضــرورة، لأن الأدلة غالبها من النصــوص، وهي

---

[1] باحث في البلاغة وتحليل الخطاب/المغرب

بلغة العرب، وفي اقتضـــاءات ألفاظها لكثير من معانيها، اختلاف بينهم معروف، وأيضـــا فالســـنة مختلفة الطرق في الثبوت، وتتعارض في أكثر أحكامها فيحتاج الترجيح وهو مختلف أيضا"[1].

لقد مثل الاختلاف بين الفرقاء في دار الإســلام "ضـرورة"، باصـطلاح خلدوني، لأن النص مهما كان مقدســا فقد حملته "لغة" جرى على ســمتها في تبليغ أحكامه وبيان مقاصــده. وقد نجم عن ذلك أن غدا النص الديني قابلا للتعدد في المعنى والانفتاح في الدلالة. مما فتح المجال واسعا أما صراع التأويلات. يقول الماوردي: "كلام كل كتاب، وأخبار كل نبي، لا يخلو من احتمال تأويلات مختلفة، لأن ذلك موجود في الكلام بنفس طباعه [. . .] ولا كلام أولى بهذه الصــفات من كلام الله جل ذكره، إذ كان أفصــح الكلام وأوجزه، وأكثره رموزا وأجمعه للمعاني الكثيرة [. . .] ولا بد في الدين من وقوع الحوادث التي يحتاج إلى النظر فيها، والنوازل التي لا يستغني العلماء عن استخراجها، وعن خبر يشكل معناه، وأثر تختلف التأويلات في فحواه على مر الأيام، فإذا دفعوا إليه اختلفت الآراء في المســائل، وتفرقت الأهواء في النوازل، وصــار لكل رأي تبع ومشرعون، وأئمة ومؤتمون، وكان سببا لاختلاف الأمم وانشقاق عصاها"[2].

إن الاختلاف، كما يكشف هذا الشاهد الذي لا يخلو من عمق، واقع لا محالة متى وجدت محاجة تأويلية دينية تستخدم من آليات الفهم والتفسير ماتراه ملائما من أجل تطويع النص لمقاصد المؤولين. إذ "الوقائع لا حصــر لها بل هي في الإمكان غير متناهية. والنصــوص لا تفرض إلا متناهية. ولا يحيط قط ما يتناهي بما لا يتناهى[. . .] فإن المسطورات محصورة، والممكنات لا حصر لها. فكيف يستوفي ما لا يتناهى بالنص. فبالضـرورة لا بد من تحكيم الظن في التعلق بصـيغ العمومات"[3]. وقد استلزم هذا الوضـع فتح المجال أمام اجتهاد الرأي لـــ"ضـرورة العجز عن اسـتيعاب النصـوص للوقائع"[4]. ويحدث أن يترتب عن "تلقي" أحد المراجع الدينية للنص الديني "قراءة" أو "فهم" خاص يرتهن، بالضــرورة، إلى كفاياته التأويلية، ثم ما يلبث أن ينتصب على رأس كل "قراءة" إمام يتحلق حوله أتباع، فيكون ذلك باعثا على نشأة المذاهب والطوائف. يقول ابن قتيبة: "ليس منهم واحد إلا وله مذهب في الدين، يدان برأيه وله عليه تبع"[5].

يرتد الخلاف بين متلقي القرآن العظيم من الإسلاميين إلى الصراع حول معنى النص الديني، الذي انطوى على "مفارقة بلاغية"؛ فهو من جهة كتاب "هدى" و"بلاغ" للناس. ويفترض ذلك ســلوك المباشــرة

[1] ـ ابن خلدون، المقدمة، دار القلم – بيروت، ط ٦ – ١٩٨٦ ص: ٤٤٥.
[2] ـ الماوردي، نصيحة الملوك، تح. الشيخ خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح، ط ١ـ ١٩٨٣ ص: ٧٠.
[3] ـ الغزالي، فضائح الباطنية، تح. عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، (د- ت) ص: ٨٨
[4] ـ نفسه، ص: ٨٨
[5] ـابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، تح رضى فرج الهمامي، المكتبة العصرية بيروت ط ١ ٢٠٠٣ ص: ٢٢.

والوضـــوح في تبليغ الأوامر الدينية وتفصـــيل الشـــرائع الإلهية، لكن القرآن يعمد من جهة ثانية إلى تقديم المضـــمون الديني بطريقة تعتبر قمة في تشـــغيل العتاد البلاغي، لأن الله تعالى "أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علما دالا على صدق النبي عليه السلام، وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لا بد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة فسلك تلك الطريقة ليكون أدخل في لغة العرب وأدل على الإعجاز"[1]. وقد استلزم ذلك إعمال الذهن من أجل تحديد المعنى المقصود عن طريق التأويل، لأن المعرفة باللغة أو الفقه لا تكفي وحدها لفهم القرآن وتفســيره. بل يتعين التوفر، بالإضــافة إلى ذلك، على معرفة متعمقة بمسائل الكلام. إذ لا يكون المفسر، عند علماء المعتزلة، عالما بالكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار "إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله وما يجب له من الصــفات وما يصــح وما يســتحيل، وما يحسن فعله وما لا يحسن بل يقبح، فمن اجتمعت فيه هذه الأوصاف وكان عالما بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه وأحكام الشــرع، وكان بحيث يمكنه حمل المتشــابه على المحكم والفصــل بينهما، جاز له أن يشــتغل بتفسير كتاب الله تعالى، ومن عدم شيئا من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله عز وجل، اعتمادا على اللغة المجردة، أو النحو المجرد، أو الرواية فقط"[2].

وقد كان بدهيا أن يختلف زعماء الفرق في تأويل نصوص القرآن خاصة المنضوية ضمن "المتشابه" التي عدت من "المُشـكل" بسـبب ما تثيره من التباس. يقول ابن قتيبة:" أصـل التشـابه أن يشـبه اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان [...] ثم يقال لكل ما غمض ودق متشـــابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره كالحروف المقطعة، فالتشابه فيها الاشتباه والالتباس، ومثل المتشابه المشكل وسمي مشكلا لأنه أشكل؛ أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله"[3].

---

[1] -القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥ص: ٦٠٠

[2] - نفسه، ص: ٦٠٦

[3]- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح. السيد أحمد صقر دار التراث القاهرة ط٢ – ١٩٧٣ صص: ١٠١ - ١٠٢

وقد راح كل فريق ينتحل لنفسه صفة "الراسخين في العلم" التي نصت عليها الآية الكريمة[1]، حيث وجدت الفرق الإسلامية على اختلاف مشاربها وتنوع مرجعياتها في "مجاز القرآن"[2] مدخلا دينيا وشرعيا فتح المجال أمامها واسعا لتشغيل "التأويل" آلية ذهنية وبلاغية، ساعدتهم في كثير من الأحيان على تأويل نصوص القرآن بما يتوافق والمقاصد التي قرروها "أصولا" لمذهبهم، فما وافق "أصلا" من أصول المذهب عد عند أصحابه "محكما" يدل بظاهره ويمتنع عن التأويل، وما خالف أصول المذهب اعتبر "متشابها"، يحتاج إلى تأويل يرده إلى موافقة المذهب. يقول الفخر الرازي إن "كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة"[3].

وقد نجم عن ذلك أن أصبح القرآن مجالا للخصومة بين المتنازعين سياسيا ومذهبيا، كل فريق يجد فيه ما يدعم رأيه، ويعضد فهمه وتصوره. يقول الجاحظ مخاطبا أصحاب الحديث: "فأنتم أملياء بالخرافات أقوياء على رد الصحيح وتصحيح السقيم، ورد التنزيل والحديث المشهور إلى أهوائكم وقد

---

[1] ــ (هو الذي أنزل إليك الكتاب فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) [آل عمران، آية:٧]. وقد اختلف المفسرون في إمكانية تأويل المتشابه، فمن قال بالإمكان اعتبر "الواو" عاطفة. ومن قال بعدمه اعتبرها استئنافية (لمزيد بيان فيما يخص هذه المسألة يمكن الرجوع إلى (فخر الدين الرازي، أساس التقديس، تح. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٦، ص: ٢٣٦) أما ابن قتيبة فقد جهر برأيه في هذه المسألة بالقول: "ولسنا ممن يزعم أن المتشابه لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأوليه على اللغة والمعنى، ولم ينزل الله شيئا من القرآن إلا لينفع به عباده ويدل به على معنى أراده " ــ تأويل مشكل القرآن، ص: ٩٨. وقال في موضع آخر من نفس الكتاب: "وإن لم يكن للراسخين في العلم حظ في المتشابه إلا أن يقولوا (آمنا به كل من عند ربنا) لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين بل على جهلة المسلمين، لأنهم جميعا يقول (آمنا به كل من عند ربنا) ــ تأويل مشكل القرآن، ص: ١٠٠

[2] ـ اختار أبو عبيدة الخارجي هذه العبارة لتكون عنوانا لأول كتاب في اللغة العربية حمل على غلافه لفظة "مجاز" وكان سبب بحثه في "مجاز القرآن" فيما يذكر أنه سئل في حضرة الفضل بن الربيع والي البصرة عن قول عز وجل (طلعها كأنه رؤوس الشياطين) [الصافات، الآية: ٦٥] وكان السؤال أن الوعد أو الوعيد إنما يقع بما عرف مثله وهذا لم يعرف، فكان جواب أبي عبيدة: "إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم أما سمعت قول امرئ القيس:

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

وهم لم يروا الغول قط ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به فاستحسن الفضل ذلك واستحسنه السائل وعزمت من ذلك اليوم أن أضع كتابا في القرآن في مثل هذا وأشباهه وما يحتاج إليه من علمه فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سميته "المجاز" ــ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تح. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط١ ـ ١٩٩٣ج ٦ ص: ٢٧٠٦.

[3] ـفخر الدين الرازي، أساس التقديس، ص: ٢٣٤

عارضناكم وقابلناكم وقارضناكم"[1]. ويقول ابن قتيبة عن خصومه المذهبيين إنهم "فسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم، ويحملوا التأويل على نحلهم"[2].

لما كانت مصالح الطوائف والجماعات الإسلامية متعارضة، فقد كان بدهيا أن ينجم عن ذلك صراع التأويلات. وقد أرجع مسكويه أسباب الاختلاف بين الفقهاء إلى أن "الاجتهاد لا يكون في الأحكام متساوياً، أعني أنه لا يؤدي إلى أمر واحد كما يكون ذلك في غير الأحكام من الأمور الواجبة [...] لأن بعض الأحكام يتغير بحسب الزمان، وبحسب العادة، وعلى قدر مصالح الناس؛ لأن الأحكام موضوعة على العدل الوضعي. وربما كانت المصلحة اليوم في شيء وغداً في شيء آخر، وكانت لزيد مصلحة، ولعمرو مفسدة. "[3].

ومن الطبيعي أن يتحول النص الديني في ظل بيئة نصية تقوم على حجة السلطة إلى "سلاح إيديولوجي وحجة جدلية ضد الخصوم؛ سلاح مزدوج يستعمله كل فريق لنصرة مذهبه ونقد المذهب المخالف"[4]. فقد كانت المجتمعات الإسلامية، كما تكشف كتب الملل والأهواء والنحل، تعج بالمذاهب والمعتقدات، لكن هذه التعددية لم يكن معترفا بها على مستوى الخطاب العام. إذ كان هناك دائما تطلع من كل من اعتقد في مذهب أو نحلة إلى فرض خطابه، على المستوى الإيديولوجي، بوصفه خطاب الحقيقة. ومن ناحية أخرى كانت هناك دائما سلطة قائمة تسعى إلى توحيد الجميع تحت مذهب واحد رسمي يمثل توجهات السلطة ويحفظ لها وجودها ومصالحها.

٢- تأويل النص الديني بين تعدد القراءات والمعنى الوحيد:

لعل المفارقة اللافتة التي تسترعي نظر المستقري للتراث العربي الإسلامي أن مشروعية تعدد القراءات تجد سندا لها عند مختلف الطوائف والمذاهب المتصارعة. فقد ألفينا المفكر المعتزلي القاضي عبد الجبار يقول في "شرح الأصول الخمسة": "أنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحثنا عليه ونهانا عن التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكما وبعضه متشابها ليكون ذلك داعيا لنا إلى البحث والنظر وصارفا عن الجهل والتقليد". [5] وذكر الجاحظ، وهو رأس الاعتزال، في "البيان والتبيين" أنه "لو شاء الله أن ينزل

[1] ـ الجاحظ: الحيوان، تح فوزي عطوي، دار صعب بيروت، ط ٢ ـ ١٩٧٨. ج ١، ص: ١٨٠.
[2] ـ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص: ٦٢.
[3] -التوحيدي، الهوامل والشوامل، سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي على مسكويه. بيروت، ط ١- ٢٠٠١ ص: ٣٧١
[4]- حسن حنفي، قراءة النص، ضمن الهرمينوطيقا والتأويل، ألف، مجلة البلاغة المقارنة، ط٢- ٢٠٠٣ ص: ١٣
[5] ـ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص: ٦٠٠

كتبه، ويجعل كلام أنبيائه وورثة رسله لا يحتاج إلى تفسير لفعل، ولكنا لم نر شيئا من الدين والدنيا دفع لنا الكفاية، ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة، وذهبت المسابقة والمنافسة، ولم يكن تفاضل"[١].

ويصرح ابن قتيبة، الذي انتهت إليه رياسة أهل السنة، في "تأويل مشكل القرآن" أنه: "لو كان القرآن كله ظاهرا مكشوفا حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة وماتت الخواطر. ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة"[٢]. وفي السياق ذاته يؤكد السيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن" أنه "لو كان القرآن كله محكما لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به؛ فإذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه، وينصر مقالته، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب، وإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، وبهذا الطريق يتخلص المبطل من باطله، ويتصل إلى الحق". [٣]

نستخلص من هذه المواقف مدى خصوبة الخطاب القرآني وثرائه الدلالي. يشهد على ذلك تاريخ علوم التفسير التي اشتملت على مادة غزيرة تنم عن مرونة هذا الخطاب وانفتاحه. وقد ترتب عن التسليم بأن الانفتاح الدلالي حاجة وضرورة في الخطاب القرآني أن ألفينا "الأطراف المتخاصمة، كل واحد يدعي أنه الناطق المعتمد الرسمي باسم النص المقدس، وأنه وحده العليم بكنهه، وكل ما في الأمر أنه يتقمص سلطة النص المقدس لتمرير سلطته هو، يفرض فرضا أن قوله هو المطابق تمام المطابقة للنص، وأن خصومه ليسوا مجرد أناس قد اختلفوا معه، كما اختلف هو بدوره معهم، بل هم المخالفون للنص، فلا حوار إذن. أما حين يتعالى طرف على خصومه مدعيا أنه وحده الناطق باسم النص المقدس، فإنه ينفي من الأساس كل إمكان لقيام الحوار"[٤].

لقد كان من المفروض أن يترتب عن التسليم بتعدد القراءات صفة لازمة لكل خطاب لغوي ومنه الخطاب القرآني، الاعتراف بحق الآخر في إنتاج "قراءة" خاصة للنصوص الدينية، قرآن وسنة. بيد أن الأمور سارت على غير هذا النحو؛ إذ مضى كل فريق يحرم حق الاختلاف على الآخرين. وبدلا من أن

---

[١] ـ الجاحظ، البيان والتبيين، ج٣، ص: ٥٩٦.

[٢] ـ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص: ٨٦.

[٣] ـ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح. شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، سوريا، ط١ـ ٢٠٠٨ ص: ٤٤٤

[٤] ـ علي أومليل، في شرعية الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط ٣ـ ٢٠٠١، ص: ٥٩.

يعتبرهم، وقد أنتجوا قراءة مغايرة، مختلفين معه حول قراءة النص وتأويله، فإنه يعتبرهم مختلفين مع النص ذاته. ومما يؤكد ذلك أنه يورد اعتراضات الخصوم حول "الأحاديث التي ادعوا عليها التناقض والأحاديث، التي زعموا أنها تخالف كتاب الله تعالى، والأحاديث التي يدفعها النظر وحجة العقل"[1]. ثم ينبري لكي يوضح أن ما توهموه اختلافا في الأحاديث وتعارضا مرده إلى الفهم السقيم، وإلا فليس ثمة من اختلاف أو تعارض بين النصوص عند تدقيق النظر. والملاحظ أن ابن قتيبة يكثر من حمد الله والثناء عليه كلما تهدى إلى "مخارج" يقدرها مسعفة في رفع ما توهمه الخصوم تعارضا وتناقضا بين الأحاديث:

."ونحن نقول: إن ذلك ليس كما توهموا، بل المعنيان متفقان، بحمد الله ومنه، صحيحان..."[2]

."ونحن نقول: ليس هاهنا خلاف بحمد الله تعالى..."[3].

."ونحن نقول: ليس هاهنا بحمد الله اختلاف..."[4].

."ونحن نقول: إنه ليس في شيء مما ذكروا، بحمد الله تعالى ونعمته..."[5].

تؤكد هذه الأقوال أن ابن قتيبة يعتقد أن ما يفهمه من النص الديني هو الفهم الصحيح، لأن الأجهزة التي يعتمدها في قراءته منسجمة تماما، في تصوره، مع أصول التفسير وضوابط التأويل. وهو ما يفتقر إليه خصومه الذين لا يمكنهم أن ينتجوا سوى قراءات "مغرضة"، وتأويلات "مستحيلة" و"مستكرهة". يقول: "وقد تدبرت، رحمك الله، مقالة أهل الكلام فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون، ويفتنون الناس بما يأتون، ويبصرون القذى في عيون الناس وعيونهم تطرف على الأجذاع، ويتهمون غيرهم في النقل ولا يتهمون آراءهم في التأويل، ومعاني الكتاب والحديث وما أودعاه من لطائف الحكمة، وغرائب اللغة، لا يدرك بالطفرة والتوليد، والعرض والجوهر، والكيفية والكمية والأينية، ولو ردوا المشكل منهما إلى أهل العلم بهما، وضح لهم المنهج، واتسع لهم المخرج"[6].

لما كان خصوم ابن قتيبة في المذهب قد توسلوا في فهم النص الديني بآليات لا تنسجم وطبيعته المخصوصة، فقد اعتبر تأويلاتهم مجرد آراء متعارضة ومتضاربة، لا تكتفي بالاختلاف مع النص ولكنها تختلف، بالإضافة إلى ذلك، مع تأويلات شركائهم في النحلة والمذهب: "وقد كان يجب ـــ مع ما يدعونه في

[1] ـ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص: ٨٥.
[2] ـ نفسه، ص: ٨٥.
[3] ـ نفسه، ص: ٨٨.
[4] ـ نفسه، ص: ٨٩.
[5] ـ نفسه، ص: ٩٣.
[6] ـ نفسه، ص: ٢١.

معرفة القياس وإعداد آلات النظر ــ أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحساب والمساح والمهندسون، لأن آلتهم لا تدل إلا على عدد واحد وإلا على شــكل واحد، وكما لا يختلف حذاق الأطباء في الماء وفي نبض العروق، لأن الأوائل قد وقفوهم من ذلك على أمر واحد في الدين؛ فـ"أبو الهذيل العلاف" يخالف "النظام" و"النجار" يخالفهما و"هشــام بن الحكم" يخالفهم وكذلك "ثمامة" و"مويس" و"هاشــم الأوقص" و"عبيد الله بن الحسن" و"بكر العمي" وحفص" و"قبة" وفلان وفلان"[1].

وإذا حدث وأقر ابن قتيبة بالاختلاف أمرا واقعا في دار الإســلام مثل قوله: "فإنك كتبت إلي تعلمني ماوقفت عليه من ثلب أهل الكلام أهل الحديث، وامتهانهم وإسهابهم في الكتب بذمهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض، حتى وقع الاختلاف وكثرت النحل وتقطعت العصــم وتعادى المســلمون، وأكفر بعضــهم بعضا وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث"[2]. فإنه يجعل الاختلاف وقفا على الخصوم. أما ما عليه هو وأصحابه فهو "الحق" الذي أجمع الناس عليه. يقول: "ولو أردنا ـــ رحمك الله ـــ أن ننتقل عن أصحاب الحديث ونرغب عنهم إلى أصحاب الكلام لخرجنا من اجتماع إلى تشتت وعن نظام إلى تفرق، وعن أنس إلى وحشــة وعن اتفاق إلى اختلاف [...] فإن من أمارات الحق إطباق قلوبهم على الرضــاء به، ولو أن رجلا قام في مجامعهم وأســواقهم بمذاهب أصحاب الحديث التي ذكرنا إجماعهم عليها، ما كان في جميعهم لذلك منكر، ولا عنه نافر، ولو قام بشيء مما يعتقده أصحاب الكلام، مما يخالفه، ما ارتد إليه طرفه إلا مع خروج نفسه"[3].

إن الحوار الذي جمع هذا المفكر الســني بالمختلفين معه من أصــحاب المذاهب الأخرى هو حوار خارجي وغير متكافئ. إذ يبدو الحوار في هذا الكتاب مستندا، عند التدقيق، إلى مركزية أصولية يهيمن عليها الانغلاق المقترن بالإقصــاء. مما جعل انفتاح ابن قتيبة في "تأويل مختلف الحديث" على الآخر المختلف مذهبيا أقرب ما يكون إلى الحوارية الأحادية منه إلى الحوارية التفاعلية، لأن الذات المتكلمة (وهي هنا ابن قتيبة الســني)، وإن كانت تذهب إلى الممارســة الحوارية فإنها بقيت مشــدودة إلى التطابق التام مع ذاتها، والتحصــن الكلي بمرجعيتها. وهو ما يظهر من فحص "تأويل مختلف الحديث" حيث يحتكر ابن قتيبة الكلام باســم الدين، فيقطع أو يكاد بأن رأيه الذي يعتقد فيه هو الدين عينه. مما يجعل آراءه في قضــايا الخلاف سلطة لا ينبغي أن تقابل بغير الإذعان والتسليم لمطابقتها صحيح الدين كما فهمه الفقيه السني.

---

[1] ـ نفسه، ص: ٢٢.
[2] ـ نفسه، ص: ٥.
[3] ـ نفسه، ص: ٢٣.

ولا منازعة في أن هذا المنطق الذي يصطنع ابن قتيبة في تدبير قضايا الخلاف من شأنه أن يقود إلى نسف الحوار من أساســه، لأنه يجنح إلى تثبيت خطاب وحيد يدعي ملكية الحقيقة، وينتحل لنفســه صــفة "الفرقة الناجية"، لأنه إذا كانت هناك كثرة في المذاهب والمعتقدات فمن المحقق أن "الحق مع واحد" كما يقرر مؤرخو الفرق والمذاهب[1]. وقد مثل المجاز بالنســبة إلى مختلف الطوائف المذهبية "معركة الوجود الاجتماعي على أرض البلاغة"[2].

٣- البلاغة وتأويل النص الديني:

يكشف تدقيق النظر في مصنفات ابن قتيبة عن ممارسة تأليفية متميزة يصدر فيها صاحبها عن تصور خاص لوظيفة التأليف ومقاصده. وهو تصور يحكمه النسق الفكري والعقدي الذي ارتهن إليه المؤلف؛ فلم يكن ابن قتيبة، فيما يبدو، يفصل بين شخصية الأديب وشخصية الفقيه. لقد أراد إقامة بلاغة متوافقة مع منهج أهل السنة في فهم أصول العقيدة. وقد كان إنتاج هذه البلاغة يتعارض مع بلاغة أخرى نقيضــة هي بلاغة الاعتزال، التي كانت تســتند إلى أصــول فكرية ومذهبية مخالفة. فكيف وظفت البلاغة لحل مشكلات العقيدة؟ وما هي مظاهر هذا التوظيف؟

٤- البلاغة بين أفقين:

لقد توزع التراث البلاغي العربي فرقتان كلاميتان كبيرتان هما السنة والمعتزلة[3]، شكلتا نموذجين ثقافيين متعارضــين، تباينت تصــوراتهما في العقيدة والســياســة والاجتماع؛ فأنتج كل نموذج بلاغته التي وجهها لخدمة أهدافه الفكرية والعقدية، وهو ما جعل التفكير البلاغي مرتهنا، في المحصّــلة، إلى المصــالح المذهبية والمقاصد الإيديولوجية.

تميز المعتزلة ببحثهم قضايا دينية وكلامية تستغلق على أفهام كثير من الخاصة لتعلقها بجليل الكلام ودقيقه؛ فكانت بلاغتهم، من هذه الناحية، بلاغة الصفوة لا يرتقي إليها سوى خاصة الخاصة ممن

---

[1] - " الحق يجب أن يكون مع فرقة واحدة" – الشهرستاني، الملل والنحل، تح. محمد الفاضلي، المكتبة العصرية – بيروت، ط١ – ٢٠٠٠ ص: ٩.
[2]- نصر حامد أبو زيد، الخطاب، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط١- ١٩٩٥ ص: ١٧٦
[3] - نفسه، ص: ٦.

توافرت لهم كفايات ذهنية ومعرفية متطورة. يقول الجاحظ معددا مواصفات المتكلم: "وليس يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام، متمكنا في الصناعة، يصلح للرئاسة حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالم عندنا [المعتزلة] هو الذي يجمعهما"[1]. وما من شك أن هذا النوع من الدرس محوج إلى جهد كبير؛ فالتفقه في علوم الدين والتعمق في مباحث الفلسفة أمر غير متاح للجميع، وإنما تنفرد به قلة قليلة من المحظوظين إذ "لم يخلق الله أمة كلها فلاسفة"[2].

تستند البلاغة التي أنتجها المعتزلة إلى رؤية عقلانية في فهم العقيدة وتفسير الكون. إنها بلاغة الشك التي لا مكان فيها لليقينيات والمسلّمات؛ حيث مثل الشك عند أعيان المعتزلة منهجا في البحث، ووسيلة لتدقيق المعارف وتمحيصها؛ فالنظّام كان يعتقد أن الشك وسيلة تباعد بين الخصم والجحود، لأنه إذا شك اقترب من الحق[3]. وقد أكد الجاحظ مذهب أستاذه النظام؛ فبين فضيلة الشك، وكشف عن مواطن المزية فيه، وحث على تعلمه. يقول: "تعلم الشك في المشكوك فيه تعلما، فلو لم يكن ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه"[4]. وفي كتب الجاحظ تجلية لهذا الملمح من بلاغة السؤال والقلق، التي بلورها الفكر الاعتزالي، وجسدتها عقليات اعتزالية جبارة لم تكن تركن إلى رأي من دون إخضاعه لمساءلة علمية دقيقة؛ فطريقة الجاحظ في التأليف تتخذ صورة "المحاسن والأضداد"، حيث عقد مناظرات عديدة تقصى خلالها الأوصاف المتقابلة التي تحسن الشيء وتقبحه في الآن نفسه. ولذلك اعتبر التفكير بوساطة الشبيه والنظير ملمحا رئيسا في تفكير الجاحظ. يقول مصطفى ناصف: "عمدة تفكير الجاحظ هو التسليم بما يوجب الاعتقاد في أمر ثم التسليم بما يوجب عدم الاعتقاد، وهذه مرانة ذهنية لا يقوى عليها معظم الناس"[5]. وقد تجلت هذه المرانة الذهنية، التي لا تنفصل عند الجاحظ عن "المنزلة بين المنزلتين"، في جمعه الأشباه إلى النظائر والمحاسن إلى الأضداد؛ فاحتجاجاته للبخل وضده، في كتاب "البخلاء" تؤول بقارئها إلى تكافؤ الأدلة؛ مما يدفعه إلى التسليم والتسليم المضاد. وكذلك رسالته "التربيع والتدوير" توحي بالهجاء ونقيضه. أما كتابه "المحاسن والأضداد" فاستعراض الأدلة المتعارضة فيه واضح وجليّ.

---

[1]- الجاحظ، الحيوان، تح. فوزي عطوي، دار صعب – بيروت، ط ٢ – ١٩٧٨. ج ٢، ص ٢٨٧.

[2]- أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١٠، (د. ت) ج ٣، ص ١٤٠.

[3] - يقول النظام: "الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره، لا يكون بينهما حال شك. " - الجاحظ، الحيوان، ج ٤، ص: ٤٠٠.

[4] - الجاحظ، الحيوان، ج ٦، ص: ٤٠٠.

[5]- مصطفى ناصف، محاورات مع النثر العربي، سلسلة "عالم المعرفة" - الكويت، ع ٢١٨- ١٩٩٧ ص: ١١١.

إن التوسل بسحر البلاغة، لمدح الشيء وذمّه في الآن نفسِه، شكل من أشكال التوظيف الإيديولوجي الذي خضعت له البلاغة؛ حيث عدّ هذا النهج، في سياسة القول، "أعلى رتب البلاغة"[1]. وقد كانت نتيجة ذلك بلاغة موجهة لخدمة أغراض كلامية ومذهبية؛ فتقبيح الشيء وتحسينه في بلاغة الجاحظ تأكيد لنسبية الحقائق، ونفي لليقين المطلق الذي تستند إليه سلطة المحافظين من أصحاب النقل، الذين يدافعون عن التقليد، ويكرسون الوضع القائم؛ حيث الغرض من تحسين الشيء وتقبيحه في الوقت نفسه زعزعة يقين المتلقي؛ مما يقوده إلى استبانة نسبية الأحكام وقابليتها للتعديل والتغيير حين يدرك أنه ليس ثمة من حقيقة مطلقة في هذا الوجود. وإذا كانت هناك حقيقة مطلقة فهي نسبية الحقيقة. وهو ما ينتقل به من وهم اليقين والتصديق إلى حيرة الشك والسؤال التي تمثل بداية الطريق لإعادة النظر في جملة من القضايا الفكرية والعقدية؛ مما يقود المتلقي إلى رفض المسلمات التي شكلت وعيه، وصاغت ذهنيته، وفي مقدمتها الجبر المستند إلى يقين النقل وسلطة التقليد.

انطلاقا من هذا التصور البلاغي، تميزت طريقة الجاحظ المعتزلي في التأليف بأنها لا تفتأ تراوح بين النقيضين؛ فهو لا يعرض رأيا إلا جمله وأخرجه في أحسن صورة. وقد كان ذلك سببا في تحامل ابن قتيبة، الذي يرفع شعار "التقليد أربح لك"[2]، على البلاغة الجاحظية؛ حيث رأى في الاحتجاج للشيء ونقيضه تشكيكا يفسد على الناس عقيدتهم. يقول: "ثم نصير إلى الجاحظ وهو آخر المتكلمين والمعاير على المتقدمين، وأحسنهم استثارة للحجة، وأشدهم تلطفا لتعظيم الصغير حتى يعظم، وتصغير العظيم حتى يصغر، ويبلغ به الاقتدار إلى أن يعمل الشيء ونقيضه، ويحتج لفضل السودان على البيضان، وتجده يحتج مرة للعثمانية على الرافضة، ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنة، ومرة يفضل عليا رضي الله عنه ومرة يؤخره، [...] ويعمل كتابا يذكر فيه حجج النصارى على المسلمين، فإذا صار إلى الرد عليهم تجوز في الحجة، كأنه إنما أراد تنبيههم على ما لا يعرفون، وتشكيك الضعفة من المسلمين"[3].

---

[1]- "أعلى رتب البلاغة أن يحتج للمذموم حتى يخرجه في معرض المحمود، وللمحمود حتى يصيره في صورة المذموم" - الصناعتين، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية – بيروت، ١٩٨٦، ص: ٥٣

[2] - ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص: ٦٠.

[3] نفسه، ص: ٥٧.

٥- البلاغة ومشكلات العقيدة:

لقد ارتبطت مباحث البلاغة عند ابن قتيبة بالخلفية الفكرية والعقدية التي صدر عنها في صوغ الرأي وبناء التصور. وقد نجم عن ذلك انصياع البلاغة لمقتضيات الفكر السني الذي شكل مضمرا حجاجيا وموجها إيديولوجيا ارتهن إليه المؤلف في تدبير مؤلفاته العديدة والمتنوعة. ذلك أن فحص المشكلات البلاغية التي شغلت ابن قتيبة يظهر أن السؤال البلاغي عنده انبثق عن هموم غير بلاغية. يتعلق الأمر بالمشكلات العقدية والمذهبية التي قادته بسبب طبيعة الموضوع إلى الخوض في القضايا البلاغية من أجل دفع اعتراضات الطاعنين على "مشكل القرآن" و"مختلف الحديث"؛ ففي "تأويل مشكل القرآن" مثلا يحدد المؤلف غايته من تأليف الكتاب بالقول: "وقد اعترض على كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه وهجروا، واتبعوا "ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله" بأفهام كليلة وأبصار عليلة ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه وعدلوه عن سبله، قد قضوا عليه بالتناقض والاستحالة واللّحن وفساد النّظم والاختلاف، وأدلوا في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغمر والحدث الغر، واعترضت بالشبهة في القلوب، وقدحت بالشكوك في الصدور، فأحببت أن أنضح عن كتاب الله"[١].

إن اعتراضات الطاعنين على القرآن في مجملها من طبيعة بلاغية؛ فمنها ما اتصل باللحن والتناقض، ومنها ما تعلق بالمجاز والحذف المشكلين إلى جانب المعضلات التي يثيرها "المتشابه". وقد أحصى ابن قتيبة هذه الطعون، ورد عليها؛ مما يظهر أن مباحث البلاغة مسخرة عنده لحل المشكلات الاعتقادية والمذهبية؛ فقد بين الحكمة من إيراد "المشكل" في القرآن بأن جعله حافزا للإنسان على التأمل والعمل، ومجالا لتفاضل المجتهدين[٢]. أما المعضلات الكلامية الناجمة عن المشكلات اللغوية في القرآن، فقد اعتمد ابن قتيبة في حلها على تخريجات بلاغية مستندا إلى "المجاز"؛ حيث نص على أن المجازات هي "من طرق القول ومآخذه"[٣]، وذكر جملة من أوجه المجاز وصنفها ضمن مفاهيم ومقولات عامة (الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف). وهو إجراء أراد من خلاله ابن قتيبة تحديد آليات التراكيب المشكلة استجابة لمطالب التنزيه التي تفرعت عن مشكلات عقدية وكلامية تتصل بذات الله وصفاته. ولذلك يمكن

---

[١] ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص: ٢٢.

[٢] - نفسه، ص: ٨٦.

[٣] - نفسه، ص: ١٥.

القول إن "البعد الكلامي في كتاب ابن قتيبة يتجلى في الغرض الذي وظفت له القضايا النظمية في القرآن؛ قضايا اختلاف الإعراب والدلالات المرجعية للصور المختلفة، بالإضافة إلى الحكمة من هذا النظم"[1].

تتمثل وظيفة البلاغة عند ابن قتيبة في كونها أداة ناجعة في الدفاع عن الرأي ونصرة المذهب. ومن أجل ذلك ارتبطت البلاغة بالبيان الذي يقود إلى الإقناع. إذ البلاغة "تقرير حجة الله في عقول المكلفين، وتخفيف المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحسنة في الآذان، المقبولة عند الأذهان؛ رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة من الكتاب والسنة"[2].

لعل أول ما يلفت الناظر في هذا التحديد للبلاغة تركيزه على المقصدية الإقناعية بوساطة "الإفهام" و"تقرير الحجة" و"تزيين المعاني" و"نفي الشواغل" عن القلوب بما يقود إلى استمالة السامع للمضمون المعرفي والاعتقادي الذي يحمله الخطاب. ومن هنا تحددت البلاغة عند ابن قتيبة، فيما ينقل عن عمرو بن عبيد، بأنها "ما بلغك الجنة وعدل بك عن النار"[3].

ترتبط البلاغة حسب هذا التصور بالمجال الديني، حيث تغدو المعرفة البلاغية طريقا للنجاة وسبيلا من سبلها؛ فبها يتحقق الإيمان، وعن طريقها تتوضح مقاصد الخالق. ذلك أن التعامل مع النصوص الدينية يحتاج إلى وسائل وآلات لاستخلاص الأحكام الشرعية منها. ولما كان النص الحامل للوحي الإلهي نصا لغويا، فإن علم البلاغة يصبح البوابة الرئيسة للولوج إلى عالم النص ومعانيه وأحكامه. وإذا عدم الناظر في القرآن آلة البلاغة، فإن نظره يعد قاصرا عن الفهم، وعاجزا عن النفاذ إلى معاني النصوص القرآنية وأحكامها. وهي حال وصفها ابن قتيبة في معرض الرد على صنف من متلقي القرآن طعنوا فيه؛ لأنهم لم يؤتوا حظا من البلاغة. يقول: "وقد اعترض على كتاب الله بالطعن ملحدون ولغوا فيه وهجروا (. . .) بأفهام كليلة وأبصار عليلة ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه وعدلوه عن سبله، ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة واللحن وفساد النظم والاختلاف"[4].

يبدو من خلال هذا النص أن قيمة البلاغة عند ابن قتيبة متفرعة عن وظيفتها؛ حيث الاحتفاء بالبلاغة احتفاء بمهارة بيانية وإقناعية تساعد على تحقيق مسؤولية دينية وخلقية هي نصرة الحق. ذلك

---

[1] - محمد العمري، البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، افريقيا الشرق، البيضاء، ١٩٩٩ص: ١٤٥.

[2] - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ، ج ٢، ص: ١٤٦.

[3] - نفسه، ج ٢، ص: ١٤٥.

[4] - نفسه، ص: ٢٢.

أن البليغ إذا نجح في تحقيق الإقناع وتقرير الحجة في أذهان المخاطبين يكون قد أوتي فصل الخطاب واستوجب على الله جزيل الثواب[1].

٦- تأويل القرآن والخلفية المذهبية:

لقد اختلفت الموجّهات الفكرية والعقدية عند ابن قتيبة والجاحظ؛ فنجم عن ذلك توجيه البلاغة إلى خدمة أغراض لا تنفصل عن الانشغالات الكلامية والهواجس المذهبية التي استبدت باهتمام الرجلين. وهو ما أدى إلى اصطباغ البحث البلاغي عندهما بالصبغة الإيديولوجية التي نجمت عنها تعارضات بلاغية، تجسدت في مستويات عديدة، أبرزها تسخير البلاغة لحل المعضلات الدينية والعقدية.

٦-أ/- التأويل والدفاع عن النص القرآني:

لقد شكل الدفاع عن النص القرآني هاجسا عقديا ومذهبيا وجه النظر البلاغي عند ابن قتيبة، حيث خصص حيزا مهما من كتابه "تأويل مشكل القرآن" للخوض في جملة من المشكلات العقدية والمذهبية، التي يطرحها "مشكل القرآن"، من زاوية بلاغية، من أجل دفع اعتراضات الملحدين والطاعنين؛ فقد حدد هدفه من تأليف هذا الكتاب بالقول: "وقد اعترض على كتاب الله ملحدون ولغوا فيه، وهجروا، واتبعوا "مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ" بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول؛ فحرفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبيله. قد قضوا عليه بالتناقض والاستحالة في اللغة وفساد النظم والاختلاف، وأدلوا في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغمر، واعترضت بالشبهة في القلوب [...] فأحببت أن أنضح عن كتاب الله"[2].

وقد توسّل ابن قتيبة بتأويل النصوص من أجل دفع تهم الطاعنين على القرآن بالتناقض والاختلاف، مدخله إلى ذلك "المجاز" الذي يرتفع عنده إلى مستوى الضرورة التعبيرية التي لا محيص عنها للمتكلم. يقول: "وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب؛ لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل، وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الإنسان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا؛ لأنا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت

---

[1] - ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٢، ص: ١٤.

[2] ـ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص: ٢٢.

الثمرة، وقام الجبل، ورخص السعر. ونقول كان الفعل منك في وقت كذا وكذا، والفعل لم يكن وإنما كون، ونقول: كان الله، وكان بمعنى حدث، والله عز وجل قبل كل شـيء بلا غاية، لم يحدث فيكون بعد أن لم يكن"[1].

لقد مثل الدفاع عن نصوص القرآن استنادا إلى الأدوات التي توفرها البلاغة قاسما مشتركا بين كثير من الفرق الكلامية والطوائف المذهبية، فلم يكن هذا النهج خاصا بأهل السنة وحدهم، بل سبقهم المعتزلة إلى ذلك؛ إذ وظف الجاحظ مقولات البلاغة من أجل رد شـبه من يطعن على القرآن بأنه اشـتمل على المتناقض والمختلف ليتخذ من ذلك مدخلا للتشـكيك في عربيته وبلاغته. فقد ذكر الجاحظ، في مؤلفه "رسالة في خلق القرآن"، بعض ما أنجزه في كتابه "نظم القرآن" فقال: "فكتبت لك كتابا أجهدت فيه نفسـي، وبلغت منه أقصـى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن، والرد على كل طعان: فلم أدع فيه مسـألة لرافضي، ولا لحديثي، ولا لحشوي، ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظام، ولمن نجم بعد النظام، ممن يزعم أن القرآن خلق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان"[2]. لقد سـخر الجاحظ أدوات البلاغة للرد على الطاعنين في بيان القرآن، حيث أورد عبارات من التوراة والإنجيل والزبور فهمها أهل الكتاب على ظاهرها؛ فقادهم ذلك إلى اعتقادات خاطئة وادعاءات باطلة، ومن هذه العبارات "أن الله قال: إسـرائيل بكري و"المسـيح قال في الإنجيل: "أنا ذاهب إلى أبي وأبيكم"، فقد أرجع الجاحظ سـبب الانحراف الذي أفضى إلى هذه "الأمور العجيبة والمذاهب الشنيعة" إلى جهل أهل الكتاب "بمجازات الكلام وتصاريف اللغات"[3].

لقد شكل الدفاع عن النص القرآني مظهرا من مظاهر توظيف البلاغة عند ابن قتيبة والجاحظ على حد سـواء؛ من أجل الخروج من مضـايق المشـكلات العقدية. وقد مثل اسـتغلال المخارج البلاغية من أجل نفي التجسـيم الذي يوهمه ظاهر نص القرآن والحديث مظهرا آخر لتعلق البلاغة بقضـايا العقيدة فرضه هذه المرة الحرص على تنزيه الخالق عما لا يليق.

---

[1] - نفسه، ص: ١٣٢.

[2] - الجاحظ، رسالة في خلق القرآن، ضمن "رسائل الجاحظ"، اختيار الإمام عبيد الله بن حسان، تح. محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية- بيروت، ط ١ – ٢٠٠٠ج ٣، صص: ٢١٧ – ٢١٨.

[3] - الجاحظ، المختار في الرد على النصـارى، تح: محمد عبد الله الشـرقاوي، دار الجيل- بيروت، ط١ – ١٩٩١، ص: ٧٣.

٦-ب/- التأويل ومطالب التنزيه:

يكشف النظر إلى كتاب "تأويل مشكل القرآن" لابن قتيبة، ورسالة "النابتة" لمعاصره الجاحظ، عن قطيعة بين طائفتين من متلقّي القرآن العظيم؛ فالجاحظ المعتزلي يرى في التعابير التي تصف الله بصفات معتادة في عالم البشر علامات نقص لا تليق بجلال الكمال الإلهي والتنزيه المطلق الواجبين لذاته. ولذلك عمد إلى تأويلها بوصفها "مجازات". أما ابن قتيبة السني فيحمل التراكيب المجازية على ظاهرها حتى إذا استشعر خطرا من المفارقات المحرجة التي يمكن أن تترتب عن هذا الإجراء عمد هو الآخر إلى التأويل تنزيها لذات الله، وتأكيدا لمفارقتها عالم البشر. وفي مقصد التنزيه، يلتقي ابن قتيبة والجاحظ ثم يتباينان بعد ذلك في الخلفيات الفكرية والمذهبية، التي يصدر عنها كل واحد في فهم التنزيل وتأويله. فقد استنكر ابن قتيبة تأويل المعتزلة للعبارات المجازية في القرآن لمخالفته مطالب التنزيه من منظور أهل السنة؛ مثل تأويلهم لكلام السماء والأرض وجهنم بأنه جار مجرى المجاز. لقد رفض ابن قتيبة هذا المسلك في تأويل آي القرآن ورأى فيه تعسفا والتماسا للمخارج بالحيل الضعيفة. يقول: "وأما تأويلهم في قوله جل وعز للسماء والأرض: (اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) إنه عبارة عن تكوينه لهما، وقوله لجهنم (هَلِ امْتَلأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ) إنه إخبار عن سعتها، فمما يحوج إلى التعسف والتماس المخارج بالحيل الضعيفة، وما ينفع من وجود ذلك في الآية والآيتين، والمعنى والمعنيين، وسائر ما جاء في كتاب الله عز وجل من هذا الجنس، وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ممتنع عن مثل هذه التأويلات. وما في نطق جهنم ونطق السماء والأرض من العجب؟ والله تبارك وتعالى ينطق الجلود والأيدي والأرجل، ويسخر الجبال والطير بالتسبيح فقال: (إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالإِشْرَاقِ. وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُ أَوَّابٌ)، وقال: (يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ)؛ أي سبحن معه"[1].

من الواضح أن ابن قتيبة يجنح إلى إبعاد المجاز عن الآيات التي استشهد بها المعتزلة، وبدلا من تأويلها يعمد إلى حملها على الظاهر حتى تستقيم وعقيدة أهل السنة، التي تؤكد أن كلام السماء والأرض وجهنم حقيقي كما أن كلام الله حقيقي. وفي ذلك مقايضة للمعنى المجازي الذي سبق لابن قتيبة أن اعتبره ضرورة لا محيص عنها للمتكلم[2]. وهي مقايضة فرضتها تصورات مذهبية ممثلة في العقيدة السنية التي حكمت ابن قتيبة ووجهته إلى رفض المسلك الاعتزالي في تأويل الآيات؛ لأنهم يرون أن إسناد الكلام إلى

---

[1] ـ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص: ١١٢.

[2] ـ نفسه، ص: ١٣٢.

السـماء أو الأرض أو جهنم إسـناد على جهة المجاز وليس الحقيقة مثله في ذلك مثل إسـناد الكلام إلى الله الذي يعتبرونه إسـنادا مجازيا تسـاوقا مع اتجاههم العقلاني في التفسـير وغايتهم المعلنة في تنزيه الله ونفي الشـبيه عنه والنظير[1]. ولم يكن أهل السـنة يقلون عن المعتزلة حرصـا على تنزيه الله وتعظيمه. يقول ابن قتيبة: "ونحن نقول كما قالوا: إن الله تعالى وله الحمد يجل عن أن يكون له صـورة أو مثال"[2]. ولما كان السنة يلتقون مع المعتزلة في تنزيه الله عن الشبيه والنظير، فقد ترسم ابن قتيبة طريقتهم في تأويل نصوص القرآن؛ حيث جاءت تخريجاته المتصلة بقضية التوحيد ونفي مشـابهة الله للبشـر موافقة تماما لتأويلات المعتزلة خلا إسناد الكلام إلى الله، الذي اعتبر عند المعتزلة إسنادا مجازيا، في حين اعتبره ابن قتيبة إسنادا حقيقيا؛ لأن أهل السـنة يرون أن "القرآن غير مخلوق"[3]. يكشـف هذا الإجراء اقتناع ابن قتيبة بوجوب حمل كلام الله على خلاف المفهوم من ظاهره لإيمانه باستحالة التجسيم والتجسيد في حقه تعالى. لقد لجأ إلى التأويل استجابة لمقررات العقيدة السنية التي تقضي بوجوب تنزيه الله عما لا يليق.

إن لجوء ابن قتيبة السـني إلى التأويل من أجل رفع ما قد يتوهم في بعض الآيات تجسـيما أو تشـبيها مسلك اعتزالي في الأسـاس، ومن شـيوخ المعتزلة تلقفه ابن قتيبة. يقول محمد العمري: "نفترض أن كتاب الجاحظ [نظم القرآن]، أو على الأقل أفكاره العامة، كانت حاضـرة عند ابن قتيبة في "تأويل مشـكل القرآن"، ومعتمدة فيه. نقول هذا ونحن نتذكر الملابسـات الموقعية بين الرجلين، من جهة، وبين علماء المذهبين المعتزلي والسـني، من جهة ثانية: الأخذ والمجادلة"[4]. يؤكد ذلك ما نجده عند الجاحظ من تأول للآيات التي عرض لها في "نظم القرآن"[5] و"آي القرآن "[6]، فضـلا عما جاء مبثوثا في كتابه الكبير "الحيوان"؛ حيث عمد إلى تحكيم الدليل العقلي في دلالة القرآن طلبا لتنزيه الخالق بنفي الشبيه عنه. ومن ذلك تأويله "كلمات الله"، في الآية الكريمة (وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَـجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَـبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ)، بالنعم والأعاجيب والصـفات. يقول: "والكلمات في هذا الموضـع ليس يريد بها القول

[1] ـ للوقوف على منهجية المعتزلة في التفسير، راجع الدراسة المرجعية التي أنجزها الباحث نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير ـ دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي ـ البيضاء ـ بيروت، ط ٤ ـ ١٩٩٨.

[2] ـ ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص: ١٩٨.

[3] ـ ألف ابن قتيبة كتابا مستقلا لـ"الرد على القائل بخلق القرآن" لم يصلنا، لكن آراءه في هذه المسألة مبسوطة في كتابيه "الاختلاف في اللفظ"، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ ـــ ١٩٨٥، ص: ٢٤. وتأويل مختلف الحديث، ص: ٢٣ و١٨٥ و٢٣٥.

[4] ـ محمد العمري، البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها، ص: ١٥٤.

[5] ـ الجاحظ: الحيوان، ج١، ص:١٦.

[6] ـ ابن النديم: الفهرست، تح: رضا تجدد، د. ت، ص: ٢١١.

والكلام المؤلف من الحروف، وإنما يريد النعم والأعاجيب والصـفات وما أشـبه ذلك"[1]. إن الصـلة بين تحليلات الجاحظ لعبارات القرآن وثيقة الصـلة بالفكر الاعتزالي من حيث احتكامها إلى التأويل العقلي الذي مثل معيارا يسـتند إليه المعتزلة من أجل التوفيق بين عقيدتهم الاعتزالية وبين نصـوص القرآن والحديث التي تخالف الأسس الفكرية العامة للمذهب الاعتزالي. وهو ما يتيح لنا أن نستخلص أن الجاحظ صدر في تحليله البلاغي لنصوص القرآن عن الأسس التي رسخها الفكر الاعتزالي في مجال تفسير العبارات القرآنية الدالة على التشبيه. لقد تناول التصوير البياني في القرآن ليدفع التعريض به، ويثبت الإيمان في نفوس المؤمنين[2].

من الواضح أن النظر البلاغي عند ابن قتيبة والجاحظ، على حد سـواء، ارتهن إلى مقتضـيات العقيدة التي تفرض تنزيه الخالق عندما يوهم ظاهر النص عكس ذلك. يقول مصـطفى ناصـف: "تكمن البذور الأولى لبحث المجاز في معارضة إدراك الألوهية على أساس التشبيه الحسي"[3]. ولذلك كان "متشابه القرآن ومشكل الحديث من الأسباب التي حملت المتكلمين من مختلف الفرق على أن يجدوا مخرجا يخلص المقالة العقدية من المزالق التي يمكن أن تسـقط فيها؛ فكان "المجاز" الإطار النظري والمنهج العملي الكفيل بأن يجنب المعتقد هوى الإشراك والتشبيه والتجسيد. وهكذا أصبح القول بالمجاز، بالنسبة إلى المعتزلة والسـنة على حد سـواء، جزءاً من الإيمان، وخطوة في طريق النجاة"[4]. وقد نجم عن اعتبار المجاز ضـرورة تعبيرية عند الفريقين أن تولدت الحاجة ماسـة إلى تأويل النصـوص من أجل حل المشـكلات العقدية التي تفرضها العبارات المشكلة في متشابه القرآن ومختلف الحديث. فما هي ملامح الممارسة التأويلية عند ابن قتيبة والجاحظ؟ وهل اسـتراتيجية التأويل عند الرجلين واحدة، أم إنها متباينة لتباين الخلفية الفكرية والعقدية؟

٦-ج/- التأويل بين مطالب العقل وضوابط النقل:

لعل من أهم النتائج التي يمكن أن يسـتخلصـها الباحث من إمعان النظر في الممارسـة التأويلية كما تجسـدت عند ابن قتيبة والجاحظ ارتهان الرجلين، رغم اتصـال الخصـومة بينهما، إلى نفس المبادئ الموجّهة للتفكير والنظر: الحد من سـلطة العقل مقابل سـلطة النص. فقد اتسـمت أفكار ابن قتيبة بالمحافظة لصدورها عن عقلية نقلية تكشف عنها قراءته لـ"مشكل القرآن" و"مختلف الحديث"؛ حيث

---

[1] - الجاحظ: الحيوان، ج ١، ص: ١٢٧.

[2] - مصطفى ناصف: الصورة الأدبية، دار الأندلس، ط ٢- ١٩٨١ ص: ٧٧.

[3] - نفسه، ص: ٧٤.

[4] - محمد النويري: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، كلية العلوم الإنسـانية والاجتماعية- تونس، ط١- ٢٠٠١ ص: ٣٧.

يبدو ابن قتيبة في الكتابين جانحا إلى حمل النص الديني على الظاهر. ولذلك يجوز المعنى الحرفي عادلا عن تفصيل القول فيه: "ونحن نسلم للحديث ونحمل الكتاب على ظاهره"[1]. ولم تكن اجتهادات الجاحظ بعيدة عن هذه الطريقة في التفكير؛ إذ "من المعلوم الثابت، كما استخلص فرج بن رمضان، أن عقلانية الجاحظ إيمانية دينية من جهة، بيانية بالمعنى الجاحظي نفسه للبيان من جهة أخرى، وأنها بحكم هذه الصفة وتلك فإنها [...] حدت من مجالات تدخل العقل وطرائق اشتغاله في شتى مجالات الفكر الديني والسياسي والاجتماعي وغيرها، ومن ثم فإن العقل الذي أريد له أن يكون مرجعا وحكما [...] محكوم بمرجعية هي الحق الذي أمر الله تعالى به ورغب فيه وحث عليه. وبفعل هذه المرجعية نفسها، وبحكم ما حدت للعقل من حدود وما وضعت له من أدوار، اختزل العقل في مجرد كونه أداة للاستدلال والحجاج دفاعا وهجوما، في طلب هدف استراتيجي واضح: تبيين الحقيقة المسلم بها مسبقا من طريق الإيمان، عبر الافتنان في قراءة شتى العلامات والآيات وشتى النصوص، وخاصة منها نص الدين ونص الطبيعة (الحيوان) ونص المجتمع الإنساني"[2].

لقد تم اختزال العقل في الممارسة الاعتزالية إلى مجرد أداة تقرأ النص الديني وغير الديني قراءة بيانية هدفُها تبين الحكمة وتبيينها؛ لأن الحقيقة محددة سلفا. وهو وضع اقتضى أن ينحصر دور العقل في الدلالة عليها والحجاج دونها[3]. وعلى هذا الصعيد، يلتقي التصور الاعتزالي بتصور خصومهم من السنة؛ حيث دور العقل عند المعتزلة لا يختلف عن تصور السنة لدور اللفظ الذي يوصل إلى المعنى إلا في الدرجة. ذلك أن الحقيقة، في الممارستين السنية والاعتزالية، معلومة مسبقا؛ لأنها ثاوية في النص، وليس العقل سوى وسيلة تمكن من القبض عليها وإخراجها من الغياب إلى الحضور.

ولما كانت عقلانية الجاحظ إيمانية دينية وبيانية، كما نبه فرج بن رمضان، فقد شكل هذا الملمح باعثا لتقارب واضح بين أطروحاته الاعتزالية ومقررات ابن قتيبة السني. ذلك أن المعرفة ليست نتاج التعقل وإعمال النظر، كما أكد الجاحظ، ولكنها أداة لنصرة الدين ودعم المذهب ما دام المعنى موجودا ومحددا سلفا، ودور العقل لا يزيد، في هذه الحال، عن استبانة الحكمة تأكيدا للشرع وتعضيدا للعقيدة. وبذلك "يكون الجاحظ قد استند إلى الشرع في استخلاص المعرفة، وفوّقه على العقل من حيث أراد تفويق

---

[1] - ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص: ١٩٧.

[2] ـــــ فرج بن رمضان، الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس، القصص، دار محمد علي الحامي، تونس، ط١ - ٢٠٠١. ص: ٨٠.

[3] - ومن هنا وصف العقل الذي يستعمله المعتزلة بأنه "عقل مسخر لخدمة الدين، في حين أن "العقل" في مفهوم الفلاسفة كلي يجمع عليه العقلاء أيا كانوا. " - علي أومليل: في شرعية الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط ٣- ٢٠٠١ص: ٤.

العقل عليه"[1]. وإذن، فالمدلولات محددة سلفا ومفضية إلى نفس المعنى؛ إظهار الحكمة. فماذا يبقى للمفكر سنيا كان أو معتزليا؟ لا نظن أن يبقى له سوى تسخير العقل لاستخلاص الحكمة واستنبانة المعرفة تحقيقا للمعنى المودع في النص القرآني.

يتحصل مما تقدم أن ابن قتيبة والجاحظ يلتقيان، رغم اتصال الخصومة بينهما، في العقيدة ومنهج التأويل؛ كلاهما يعتقد في الكون مجلى للحكمة، وموضعا للاستبانة. ولا سبيل إلى ذلك ما لم تتساند المعرفة الشرعية والمعرفة العقلية. الأمر الذي يؤدي إلى ارتفاع التعارض الظاهري بين العقل والنقل، لأن التكليف الشرعي والتكليف العقلي ينتهيان إلى نفس النتيجة. يقول نصر حامد أبو زيد: "إذا كان [...] أهل السنة والجماعة يخالفون المعتزلة والفلاسفة في الترتيب المعرفي؛ فيقدمون النقل على العقل، ويقدمون التكليف الشرعي على التكليف العقلي، فإن هذا الخلاف، رغم أهميته من حيث مغزاه الاجتماعي والفكري، لم يؤدِّ إلى تغاير في نظرة الجميع إلى اللغة، التي هي أساس التكليف الشرعي وأداته، بوصفها نظاما دالا في النسق المعرفي يرتبط بغيره من الأنظمة الدالة ولا ينفصل عنها، ولا تعارض في النهاية بين العقل والنقل، أو بين المعرفة العقلية والمعرفة الشرعية؛ إذ ليس في القرآن إلا ما يوافق العقل"[2].

خلاصة:

لقد وضح أن قراءة النص الديني وتأويله ارتهنا، في سياق الثقافة العربية، إلى الموجهات الفكرية والمقتضيات العقدية. وهو ما استخلصه محمد النويري عندما أكد عمق العلاقة بين النسقين الكلامي والبلاغي. لقد "كانت المفاهيم البلاغية وأنحاء إجرائها محملة بهواجس العقيدة، فهي التي توجه الفكرة وترسم آفاقها حتى بدا لنا أحيانا أن القاعدة البلاغية لم تنشأ إلا بغية فكّ الإشكال العقدي"[3]. ولعل التحليل قد كشف أننا أمام أنموذجين فكريين يوظفان مقومات البلاغة توظيفا إيديولوجيا من أجل خدمة الغرض العقدي؛ فالجاحظ المعتزلي يلوذ بالأدوات البلاغية من أجل تأويل العبارات "المشكلة" و"المختلفة" تأويلا يتفق وتصورات فكر المعتزلة لذات الله وصفاته. ومن البدهي أن يتعارض ذلك مع تصورات ابن قتيبة السني، الذي وظف الأدوات البلاغية ذاتها من أجل تأويل "مشكل القرآن" و"مختلف الحديث" تأويلا يدعم تصورات دينية ومذهبية نقيضة تمثل فكر السنة.

---

[1] ـــ عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي، بحث في سياسة القول، دار التسفير الفني، ـــ تونس، ط ١- ٢٠٠٧، ص: ٣٦.

[2] ـ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط٧ ٢٠٠٥ ص:٥٦

[3] ـ محمد النويري: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص: ٤١٧.

التأويل في الفكر الاسلامي
_مقاربة اصولية –

م. دحيدر حسن الاسدي[1]

مدخل:

يرى كثير من الباحثين ان التأويل فاعلية قرائية... وتحرر من المنهجية العلمية الصارمة... وتجاوز لحدود منطق الدوغمائية، بما تجعل ظاهرة الفهم و التأويل الصحيح لما هو قابل للفهم لا تشكل عائقا خاصا لقيام منهجية لعلوم الفكر... من هنا جاءت هذه الدراسة الموجزة لتسلط الضوء على المنهجية التأويلية التي رافقت النص، من خلال بيان الفهم العام.. وبيان منهجية التعامل وفق شروط وضوابط في افق النص القرآني... على ان نتبعها بدراسات مكملة وبمستوى اعمق... وبناء على ذلك ينتظم البحث وفق الآتي:ــ

المطلب الاول: التعريف بالتأويل

أولا: معناه لغة:

التأويل لغة من آل الامر يؤول ايالة وتعني الرجوع و العود. ومختلف اشتقاقات هذه الكلمة تفيد هذا المعنى، فالأول هو الرجوع، وآل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع و أول اليه الشيء، وألت عن الشيء ارتدت، يقول ابن منظور:(واما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلا، وثلاثيه آل يؤول أي رجع وعاد)[2].

ومن يتمعن في تعريف ابن منظور للفظ التأويل يجد انها تتسع لعدة معان، ويمكن بيانها وفق الاتي:

١. التأويليأتي بمعنى التدبير والتقدير والتفسير.

---

[1] جامعة الكوفة ــ كلية الفقه

[2] لسان العرب، دار احياء التراث العربي، ط٣، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ١/ ٢٦٤- ٢٦٥، بيروت لبنان، مادة (اول).

٢. ويأتي بمعنى الرجوع والصـيرورة والعودة، قال: (والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الاصلي الى ما يحتاج الى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ)[١].

٣. ويأتي بمعنى الجمع والاصلاح، قال:(يقال أُلت الشيء أؤولته اذا جمعته واصلحته، فكان التأويل جمع معاني الفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه)[٢]

ويقول الزبيدي: (واما التأويل فهو تبيين معنى المتشابه، والمتشابه هو ما لم يقطع بفحواه من غير تردد، وهو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح؛ فان حمل الدليل فصحيح، واما لما يظن دليلا ففاسد او لا لشيء فلعب لا تأويل)[٣].

وهذا يعني ان التأويل عند صاحب تاج العروس هو تبيين المعنى، لكن هذا البيان مرة يكون للمتشابه الذي لم يقطع في تحديد معناه، ومرة يكون للمعنى الظاهر على المعنى المحتمل لكنه مرجوح بالدليل صحيح، وبخلافه لا يكون هذا الحمل تأويلا (لعبا) كما يسميه.

ويقول الجرجاني: (ان التأويل في الاصل هو (الترجيح)، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله، اذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة)[٤].

وهو ايضا: وتُأَوَّلَ الكلام: دبره وقدره، وأوله وتأوله: نشره: وقوله عز وجل(وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ)[٥]، أي لم يكن معهم علم تأويله، والتأويل عبارة الرؤيا وفي التنزيل:(هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَاي مِنْ قَبْلُ)[٦].

والناظر في كتب اللغة يجد ان المعنى الابرز للتأويل هو"الرجوع"[٧]

واما الراغب الاصفهاني فالتأويل عنده الرجوع إلى الأصل، ومن الموئل اي: الموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشـيء إلى الغاية المرادة منه علماً كان أو فعلاً ففي العلم نحو: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)[٨]. وفي الفعل كقوله تعالى:(هَلْ يَنظُرُونَ إِلا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ)[٩]، أي الذي هو

---

[١] لسان العرب، ١/ ٢٦٤.
[٢] المصدر نفسه.
[٣] الزبيدي، السيد محمد مرتضى، تاج العروس، المطبعة الخيرية، ط ١، مصر، فصل الهمزة باب اللام.
[٤]التعريفات، ص ٣٤.
[٥]يونس:٣٩
[٦]يوسف:١٠٠
[٧]انظر الخليل بن احمد الفراهيدي، معجم العين مادة "اول"، و ابن فارس، معجم مقاييس اللغة.
[٨]ال عمران :٧
[٩] الاعراف :٥٣

غايته المقصودة منه، وقوله تعالى) خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا)[١]، قيل أحسن معنى وترجمة، وقيل أحسن ثواباً في الآخرة[٢].

والذي يبدو من المعنى اللغوي للتأويل في المعاجم المعتبرة، أنه تصرف في المعاني تصرُّفاً عقلياً، يقوم على التدبير والتقدير، بما يسددها ويوجهها إلى الغاية المرجوة والمرادة[٣]، وهذا ما أشار إليه الراغب الأصفهاني: (وهو .التأويل.ردُّ الشيء إلى الغاية المرادة منه .عِلماً كان أو فعلاً..)[٤].

مما سبق: يتبين أن للتأويل معان ابرزها:

١. المرجع والمصير والعاقبة
٢. التغيير أو التبديل
٣. التفسير
٤. الإيضاح

ويبدو أن هذه المعاني الاربعة للفظة التأويل متجذرة من معنيين اساسيين هما: العاقبة، والتفسير، لان التأويل من الأول، اي الرجوع الى الاصل، وهو ايصال العمل او الكلام الى الهدف النهائي المراد منه[٥]

ثانيا – التأويل في الاصطلاح:

نشأة الهرمنيوطيقا/ التأويل:

لا يختلف الباحثون في تأويل النصوص في النشأة الدينية للهرمنيوطيقا او فن التأويل، وقد كان لهذه النشأة في كنف اللاهوت بين جدران الكنيسة ما يبررها؛ خاصة اذا علمنا خطورة وصعوبة المشاكل التي واجهها كل اولئك الذين حاولوا ان يقدموا تفسيرا للإنجيل مختلفة عن تلك التي كانت متداولة رسميا بين الإكليريوس[٦].

---

[١] النساء:٥٩

[٢]الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن ص٣٠.

[٣] د. محمد فتحي الدريني، التأويل أصلاً مَنهجيّاً عَقليّاً في تفسير الإمام الطبَري، مجلة التراث العربي، العدد١٩، السنة الخامسة، نيسان ١٩٨٥، ص٢٨- ٢٩.

[٤]المفردات في غريب القرآن ص ٣١ ـ ط دار المعرفة، بيروت.

[٥]. انظر: ناصر مكارم الشيرازي، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٢/٤٠٠-٤٠١

[٦] ظ: الدكتور عاطف جودة نصر، النص الشعري ومشكلة التفسير، ص٥، و ظ: الدكتور مصطفى ناصف، نظرية التأويل، القارئ الادبي الثقافي، ط١، جدة، ٢٠٠٠م.

ويشــير كثير من الباحثين في المناهج التأويلية/ الهيرمينوطيقا، الى ان فهم النص الديني المســيحي اســاســا هو ما ادى الى نشــأة التأويل او علم التأويل. وقد كان لجملة من العوامل اثرها في البداية الدينية للهرمينوطيقا، ومنها[1]:

١. التباعد اللغوي ومعنى الكلمة في اصل وضعها، وما كانت تشير اليه في القديم.

٢. الاعتقاد بوجود معنى خفي وراء المعنى السطحي الظاهر.

٣. انعدام الثقة في القراءة الواحدة.

وقد اســهمت بعض هذه العوامل والاســباب في الخلط الحاصــل بين لفظة (التفســير)، و(التأويل) في ترجمة مصطلح (Hermeneutique)، فمنهم من ترجمها بــ(التأويل) او (علم التأويل)، ومنهم من ترجمها بــ (التفســير)، وبالرجوع لبعض الآراء والتعريفات نرى ان الارجح هو: ان مصــطلح (هيرمينوطيقا) مصــطلح يوناني قديم، اســتعمله كل من (افلاطون) و(ارســطو) وهو يرادف التأويل او فن التأويل، مهمته اخراج المعنى الخفي العميق الذي تنطوي عليه النصوص الدينية او الادبية وغيرها.

يقول نصــر حامد أبو زيد:(مصــطلح الهرمنيوطيقا مصــطلح قديم بدأ اســتخدامه في دوائر الدراســات اللاهوتية ليشــير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفســر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)، والهرمنيوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح Exegesis على اعتبار أن هذا الآخير يشــير إلى التفســير نفســه في تفاصــيله التطبيقية، بينما يشــير المصــطلح الأول إلى نظرية التفسير)[2].

وقد يخطر في البال المقاربة بين (علم الأصول) وبين (الهرمنيوطيقا الكلاسيكية)؛ حيث أن كلا العلمين يهدفان إلى وضــع الأطر والنظم العامة لفهم النص الديني، وهذا الكلام ســليم إذا كان النظر منصــباً على الغاية والبواعث لكل من هذين العلمين[3]

أما إذا كانت المقاربة تتركز على الأدواة التي يســتخدمها كلاً من الأصــولي والهرمنيوطيقي، يكون هذا الكلام غير دقيق؛ لأن نســبــة أدواة الأصــولي إلى الهرمنيوطيقي هي العموم والخصــوص المطلق؛

---

[1] ظ: الدكتور محمد المتقن، في مفهوم القراءة والتأويل، مجلة عالم الفكر، مجلد ٣٣، اكتوبر، ديســمبر٢، ٢٠٠٤م، الكويت، ص ٢٥.

[2] نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص ١٣.

([3]) الشيخ عامر الجابري، مصطلح التأويل في المسار التاريخي، مركز الرافدين الدراسات والبحوث الإستراتيجية، http://www. alrafedein. com/news. php?action=view&id=٥٨٧٨، ٢٠١٣-٠٤-١٨.

فالهرمنيوطيقا الكلاسيكية هي عبارة عن مباحث ألفاظ بينما لا تشكل هذه المباحث سوى جزء من تركيبة علم الأصول[1].

ولغرض بيان المعنى الاصطلاحي للتأويل او التأويلية في التراث الاسلامي، ينتظم المبحث في الاتي:

١. تعريف التأويل.

٢. التمييز بين التأويل والتفسير.

لئن كان المعنى الاصطلاحي لكلمة (الهرمونوطيقا) لم يحدد بشكل دقيق لحد الان فان مصطلح التأويل في التراث الاسلامي هو الاخر مختلف في مدلوله بنسبة كبيرة، بل انقسم المفسرون والفقهاء والاصوليون والمتكلمون في تحديد مصطلح التأويل ومدى ارتباطه بمصطلح التفسير، ويمكن بين اتجاهين في ذلك:

الاتجاه الاول: التأويل هو التفسير، وذهب الى هذا القول كل من

١. الفراء (ت:٢٠٧ هـ)[2].

٢. الطبري (ت:٣١٠ هـ). [3]

٣. الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)[4].

٤. البغوي (ت:٥١٦ هـ)[5].

٥. الخازن (ت:٧٤١هـ)[6].

الاتجاه الثاني: التأويل مختلف عن التفسير، ومن القائلين بذلك:

١. القرطبي(ت:٦٧١هـ)[7].

٢. العلامة الحلي(ت: ٧٢٦هـ)[8].

---

[1] ظ/ المصدر نفسه

[2] ظ: معاني القران، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م، ١٩١/١.

[3] ظ: جامع البيان عن تأويل آي القران، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٤م، ١٨٤/٣.

[4] التبيان في تفسير القران، ٣٩٩/٢.

[5] ظ: معالم التنزيل في التفسير بالتأويل، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٥م، ٤٢٨/١.

[6] ظ: لباب التأويل في معاني التنزيل، شركة البابي الحلبي واولاده، ط٢، مصر، ١٩٥٥م، ١/ ٣٢١.

[7] ظ: الجامع لأحكام القران، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١/ ١٥-١٦.

[8] ظ: مبادئ الوصول الى علم الاصول/ ص ١٥٥.

٣. ابن كثير(ت:٧٧٤ هـ)[١].

٤. الزركشي(ت:٧٩٤هـ)[٢].

٥. محمد الطاهر بن عاشور (ت:١٩٧٣م.)[٣].

٦. محمد حسين الطباطبائي (ت:١٩٨١م)[٤].

٧. محمد حسين فضل الله(ت:٢٠١٠م)[٥].

ويرى احد المعاصرين ان التأويل كان مترادفا عند القدماء مع التفسير، غير انه في اصطلاح المتأخرين جاء متغايرا مع التفسير، وربما اخص منه. لكنه ظهر الى جنبه في بحوث علوم القران عند المفسرين، واعتبروها متفقة بصورة جوهرية مع كلمة التفسير في المعنى، فالكلمتان معا تدلان على بيان معنى اللفظ و الكشف عنه.[٦]

ويرى فتحي الدريني: " أن التأويل شيء وراء التفسير، إذ "التأويل" أعمق من التفسير تعقُّلاً، ونفاذ بصيرة، بما يسوس معاني النص، ويدبر الأمر فيها، طلباً للوصول إلى الحقيقة التي هي الغاية المرادة، أو المرجوَّةُ من النص القرآني كله، مخالفاً بذلك ظاهره اللغوي، بما اعتمده من دليل أو قرينة، وهو المعنى الذي استقر في البيئة الأصولية للتأويل"[٧].

والبحث في تعيين مدلول كلمة التأويل، والمقارنة بينها وبين كلمة التفسير يتسع- في الحقيقة - بقبول كل هذه الوجوه حين يكون بحثا اصطلاحيا يستهدف تحديدمعنى مصطلحمعينلكلمة التأويل في علم التفسير، لان كل تلك المعاني داخلة في نطاق حاجةالمفسر، فيمكنه أن يصطلح على التعبير عن اي واحد منها بكلمةالتأويل، لكي يشير إلى مجال خاص أو درجة معينة من الدليل، ولا حرج عليه فيذلك، ولكن الامر يختلف عندما يكون البحث عن معنى كلمة (التأويل) عندماترد في الكتاب والسنة، فإن الخطر يكمن

---

(١) ظ: تفسير القران العظيم، مكتبة النور العلمية، ط٣، بيروت، ١/ ٣٢٧- ٣٢٨.

(٢) ظ: البرهان في علوم القران، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، دار الفكر، ط٣، بيروت، ١٩٩٨م، ٢/ ١٤٧.

(٣) ظ: التحرير والتنوير، الدار التونسية، د. ت، ١/ ١٦-١٧.

(٤) ظ: الميزان في تفسير القران، ٣/ ٤٦.

(٥)ظ: من وحي القران، دار الملاك، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م، ٣/٢٣٣.

[٦]محمد باقر الحكيم، علوم القران، ص ١٢٦

(٧) د. محمد فتحي الدريني، التأويل أصلاً مَنهجيّاً عَقليّاً في تفسير الإمام الطبَري، مجلة التراث العربي، العدد١٩، السنة الخامسة، نيسان ١٩٨٥، ص٣١.

في اتخاذ المعنى المصطلح معنى وحيداللفظ، وفهم كلمة (التأويل) على أساسه إذا جاءت في النص الشرعي (القرآن أوالسنة)[1].

ونحن إذا لاحظنا كلمة التأويل وموارد استعمالاتها في القرآن نجد لها معنى آخر، لا يتفق مع ذلك المعنى الاصطلاحي الذي يجعلها بمعنى التفسير ولا يميزها عنه إلا في الحدودوالتفصيلات [2]، فلكي نفهم كلمة التأويل يجب أن نتناول إضافةإلى معناها الاصطلاحي معناها الذي جاءت به في القرآن الكريم.

وقد جاءت كلمة التأويل في سبع سور من القرآن الكريم:

الأولى: قوله تعالى: (هوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ)[3].

والثانية: قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)[4].

والثالثة: قوله تعالى: (وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ)[5].

والرابعة: قوله تعالى: (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ)[6].

الخامسة: قوله تعالى:(وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ...)[7]

السادسة: قوله تعالى: (وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)[8]

---

[1] محمد باقر الصدر، علوم القران بقلم محمد باقر الحكيم، مؤسسة الهادي، ط ٣، ١٤١٧ هـ، ص٢٢٨.
[2] المصدر نفسه
[3] ال عمران: ٧
[4] النساء:٥٩
[5] الاعراف:٥٢-٥٣
[6] يونس:٣٩
[7] يوسف: ٦
[8] الاسراء:٣٥

والسـابعة: قوله تعالى: (قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا)[1]. إذ جاء تفيهما كلمة التأويل على هذ االمنوال أيضا.

وبدراســة هذه الآيات نعرف أن كلمة التأويل لم ترد فيها بمعنى التفســير وبيان مدلول اللفظ، بل يبدو عدم إمكانية ورودها بهذا المعنى إلا في الآية الأولى فقط، لان التأويل في الآية الأولى أضـيف إلى الآيات المتشــابهة، ولهذا ذهب كثير من مفســري الآية إلى القول: بأن تأويل الآية المتشــابهة هو تفســيرها وبيان مدلولها، وتدل الآية عندئذ على عدم جواز تفســير الآية المتشــابهة، ومن ثم على أن قســما من القرآن يسـتعصـي على الفهم ولا يعلمه إلا الله أو الله والراسـخون في العلم، على الاحتمالين في الوقف والوصـل، وأما ما يتاح للإنسان الاعتيادي فهمه وتفسيره ومعرفة معناه من القرآن فهو الآيات المحكمة منه فقط[2].

وهذا الموقف الذي وقفه أولئك المفســرون من هذه الآية الكريمة، وحملهم لكلمة التأويل على ضرب من التفسير يأتي نتيجة لانسياقهم مع المعنى الاصطلاحي لكلمة التأويل.

ويبدو ان الثعالبي شخص معنيين للتأويل:

اولهما:تفسير الكلام وبيان معناه، وبذلك يكون التأويل والتفسير مترادفين.

ثانيهما:نفس المراد بالكلام، فان كان الكلام طلبا، كان تأويله نفس الفعل المطلوب، و ان كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر عنه[3].

وعرفه الغزالي بانه:" احتمال يعضــده دليل يصــير به اغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"[4]

وقد انتقد الآمديُّ الغزاليَّ في تعريفه حيث قال:(إن تعريف الغزالي ليس صـحيحًا وذلك للأســباب التالية)[5]

أولا: التأويل ليس هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه، بل هو نفس حمل اللفظ عليه وفرق بين الأمرين.

---

[1] الكهف: ٧٨

[2] محمد باقر الصدر، مصدر سابق.

[3] عبد الرحمن بن محمد الثعالبي: ٤٣/١

[4] المستصفى من علم الاصول: ٤٩/٢.

[5] الآمدي، سـيف الدين أبو الحسـن علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصـول الأحكام، بيروت: دار الكتب العلمية.: ٤٩/٣-٥٠

ثانيًا: غير جامع، فإنه يخرج منه التأويل بصـــرف اللفظ لما هو ظاهر فيه إلى غيره بدليل قاطع غير ظنيٍّ، حيث قال:" يعضده دليلٌ يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر".

ثالثًا: لأنه أخذ في حد التأويل من حيث هو تأويل، وهو أعم من التأويل بدليل، ولهذا يقال: تأويلٌ بدليل، وتأويلٌ من غير دليل، فتعريف التأويل على وجه يوجد الاعتضاد بالدليل لا يكون تعريفًا للتأويل.

ويرى الآمدي كذلك كي يكون تعريف الغزالي صحيحًا مع قطع النظر عن الصحةوالبطلان، كان له أن يقول: "هو حمل اللّفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله بدليل يعضـده"، وأما التأويل المعقول الصحيح فهو: حمل اللّفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال. له بدليل يعضده" [1]

ويبدو ان ابن رشـد بوصـفه فيلسـوفا ومتكلما لم يبتعد كثيرا عن تعريفات الاصـوليين للتأويل فقد عرفه بقوله:" اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية، من غير ان يخل في لك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه او سببه او لاحقته او مقارنه او غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف اصناف الكلام المجازي"[2].

وعرفه الطباطبائي بقوله:" أن الحق في تفسـير التأويل أنه الحقيقة الواقعية التي تسـتند إليها البيانات القرآنية من حكم أو موعظة أو حكمة، وأنه موجود لجميع الآيات القرآنية: محكمها و متشـابهها، وأنه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ بل هي من الأمور العينية المتعالية من أن يحيط بها شبكات الألفاظ، و إنما قيدها الله سبحانه بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب فهي كالأمثال تضـرب ليقرب بها المقاصـد و توضـح بحسـب ما يناسـب فهم السـامع كما قال تعالى: (وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ اِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ))[3] وفي القرآن تصريحات و تلويحات بهذا المعنى "[4]

يتضـح مما تقدم:ان التأويل مفهوم اجرائي، وآلية من آليات القراءة، عرف في تقنيات القراءة و ادوات فهم النص، وما دام كذلك فهو قريب من الاجرائية بعيد عن المذهبية و ان كان قد شـاع فيما بعد بأنه فضاء معرفي تعددت المذاهب فيه[5].

---

[1] المصدر نفسه

[2] فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال، ص ٣٤.

(٣) الزخرف: ٢-٤

(٤) الميزان في تفسير القران، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ٥٤/٣.

(٥) مرزوق العمري، اشكالية تاريخية النص الديني، منشورات ضفاف، بيروت، ص ٩٦.

من هنا كان التأويل ضرورة من ضرورات فهم النص، لتوضيح التشريع وتأييده. وذلك من منظور أن التأويل المشروع هو الوسيلة الفعالة للوصول الى اقرب معان النص، وبذلك نعتقد ان التأويل خصوصا التشريعي منه، سواء كان على مستوى الالفاظ او على مستوى الأدلة، مظهرا استدلاليا وبالتالي يتحتم على المؤول – وليكن المجتهد المستنبط/ الاصولي- ان يراعي مستويين متمايزين:

الاول: مستوى مضمون العملية الاستدلالية التأويلية، اي مادة المقدمات التي سيتخلص منها المؤوّل/ المجتهد، القضية الشرعية بصفة عامة ومكوناتها بصفة خاصة.

الثاني: مستوى صورة العملية الاستدلالية التأويلية، اي بنية الاستدلال الذي يفضي بالفقيه الى القضية الشرعية المختارة[١].

ولذلك نجد الاصوليين في مناهجهم الاستنباطية الاستدلالية قد اوجدوا قواعد تساعد في فهم النص القرآني التشريعي، وتطبيق الآية على ما تنطبق عليه من الموارد الخارجة عن مورد النزول، ومن هذه القواعد:

(الوارد لا يخصص المورد)[٢].

و (أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)[٣].

و قاعدة (حمل المطلق على المقيد)[٤].

ولا يجوز "التأويل" – عند الاصوليين- بتخصيص العام، بخصوص السبب، ولا تقييد المطلق به كذلك، وهذا متفرع عن الأصل العام في المنهج العلمي المعتمد، من وجوب تحكيم المنطق اللغوي، الذي استقر قاعدةً لفهم النص عند الأصوليين.

---

(١) د. حمود النقاري، المنهجية الاصولية و المنطق اليوناني من خلال ابي حامد الغزالي و ابن تيمية، رؤية للنشر، القاهرة، ٢٠١٠. ص ٤٧.

(٢) ظ: الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١هـ)، الحاشية على القوانين، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مطبعة باقري، قم - ايران، نشر الأمانة العامة للمؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، ط ١، ١٤١٥ هـ، ص ١٥٢.

(٣) ظ: المصدر نفسه.

(٤) الحسن بن يوسف بن علي المطّهر [العلامة الحلّي]، مبادئ الوصول الى علم الاصول، ص ١٥٨.

وإعمال وتطبيق هذه القواعد، وما تفرعت عنه من الأصــل العام، والالتزام بهما اضـحـت معيارا ضابطاً ومحكماً لمنهج "التأويل" كيلا ينحرف عن مساره الأصولي، ومنهجه العلمي، وتحديداً لمجاله، ليؤدي وظيفته في غاية من الدقة، دون حَيف على المعنى المراد، ولا إجحاف بحقيقة اللفظ[1].

ويطلق الأصــوليون على هـذا النوع من "التـأويـل" الـذي يضـــطلع بمهمـة التنســيق بين ظواهر النصوص، اصطلاح: "حَملُ المطلق على المقيد" أي تأويل المطلق وتفسيره بما ورد في شأنه أو موضوعه من التقييد المؤيَّد بالدليل، تحقيقاً للمعنى المراد، إذ أضـــحى مثل هذا القيد، ملحوظاً في معنى المطلق، ومعتبراً في تشريع حكمه، لما قلناه من وحدة السبب، والموضوع، والحكم، فكان التأويل إذنْ منهجاً عقلياً وضرورياً، للتنســيق بين النصــوص المتخالفة في ظواهرها، إطلاقاً وتقييداً، للكشــف عن المعنى المراد للشــارع منها، وتحديده، ولكن بالدليل القوي المسوِّغ. وهكذا ترى، أن التأويل قد أضحى ضرورة تشريعية للكشف عن القيود المعتبرة التي تدخل في تشكيل علة الحكم[2].

وقد وضع الأصوليون لهذه القاعدة التفسيرية الأصولية من الشروط ما يجنِّب المجتهد الشطط في التأويل، وهو أمر مبسـوط في علم أصـول الفقه، مما يُنبئ عن دقة في المنهج ووضـع مقوِّمات المنهج العلمي في فهم النص التشريعي واستبطان معناه المراد منه.

ومعنى حمل المطلق على المقيد هو:(تقييد أصل المطلوب الأول بالقيد، فيكشـف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعا من أول الأمر خصــوص المقيد، فيصــبح الدليلان بمقتضــى الجمع بينهما دليلا واحدا، لا أن المقيد مطلوب آخر غير المطلق، وإلا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملا ولم يكن جمعا بين الدليلين، بل يكون أخذا بالدليلين)[3].

وهناك موارد يجب حمل المطلق فيها على المقيد عما لا يجب، وهي:

إذا ورد مطلق ومقيّد يكون بينهما تناف، كما إذا قال: «إن ظاهرت فاعتق رقبة، ثمّ قال: إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة».

---

(1) ظ: فتحي الدريني، مصدر سابق، ص٥٥.

(2) ظ: المصدر نفسه.

(3) الشيخ محمد رضا المظفر، أصول الفقه- ط ١، جماعة المدرسين، قم – ايران: ١/ ١٤٦.

حيث إنّ الأوّل يدلّ على كفاية عتق مطلق الرقبة، والثاني على لزوم كونها مؤمنة يقع الكلام في كيفية رفع التنافي بينهما لانّ الحكم الواحد لا يمكن أن يكون له موضوعان مختلفان من حيث السعة والضيق والمشهور بين الاصوليين هو رفع التنافي بحمل المطلق على المقيّد(١).

ومن هنا يعلم انّ الداعي إلى حمله عليه هو وجود التنافي بين الحكمين، الذي هو وليد إحراز وحدة الحكم، فيقال انّ الحكم الواحد لابدّ له من موضوع واحد، وهو يتحقّق بحمل المطلق على المقيّد.

ان يكون المدار للحمل هو إحراز وحدة الحكم فنقول: إنّ للمسألة صوراً يختلف حكمه حسب اختلاف إحراز وحدة الحكم وعدمه(٢).

المطلب الثاني- منهجية التأويل:

التأويل حركة عمودية في طبقات النص وأعماقه، تعمل في نطاق ما بعد التبادر، وما بعد المباشر من المعاني، لذلك فأغلبه اجتهادي، واغلب الياته عقلية فلسفية فهو جزء من التأويل الفلسفي الانساني وبالتالي فهو نوع من الكشف عن المعاني المتوارية في اعماق النص، ولا يصلح التفسير مادة للفهم المستقبلي من خلال النص كما يصلح التأويل. (٣)

العلاقة بين النص القرآني والتأويل علاقة المادة الفكرية المنصوصة المستوحاة بمفاتيح الافادة منه، فمتى ما ضبط التأويل بمنهج (اصولي) وأطر لحركة (المحكم) فلا يتصور بينهما التعاكس والتضاد انما يتصور التعاكس او ربما يحصل في علاقة التأويل بثقافة النص. (٤)

ولذلك وضع لأهمية هذا المنهج الاستنتاجي في فهم النصوص لابد من وضع مجموعة من الاسس التي تحكم العملية التأويلية، و التي منها:

- ان يكون التعامل مع النص في اول خطواته من كلية مهمة تتمثل في ان الاصل في الكلام الحقيقة ولا يصرف الكلام الى عدّه استعارة او مجازا الا بوجود الادلة العقلية القاطعة. قال الشيخ المفيد: تأويل القران الكريم بما يزيله عن حقيقته، وادعاء المجاز فيه – بغير وجه قاطع – ابطالا واقداما على

---

(١) للتفصيل راجع: الاخوند الخراساني، كفاية الأصول: ص ١٧٨.

(٢) للتفصيل جعفر سبحاني، الوسيط في اصول الفقه، ١/ ٢٤١

[٣] التأويل وتفسير النص مقاربة في الاشكالية، د. عبد الامير زاهد، مجلة المصباح، العدد الثالث، ص: ١٧، العراق، ٢٠١٠.

[٤] المصدر نفسه

المحظور[1]، لان الاستعارة ليست اصلا يجري في الكلام، ولا يصح عليها القياس، وليس يجوز ان تعدل عن ظواهر النص القرآني وحقيقة الكلام الا بدليل يلجئ الى ذلك.[2]

- ان التأويل بعده سبيلا الى دفع التناقض، وتحاشي تحميل النص لدلالات تتناقض مع ركائز العقيدة واصولها، فهو انما يقع على الظاهر، حين يخالف الدليل العقلي، والا فالنص الذي يقطع بدلالته ولا يخضع للاحتمالية لا يخضع للتأويل[3].

- ان التأويل يجب ان يستند على الحجج و الادلة والمرجعيات، وليس الراي القائم على الهوى، او ما طعن فيه من استدلالات، ونبذ التقليد الذي يخرج التأويل عن الارتباط بأصول وضوابط تمثل موقفا يتابع الهوى الخاص للمؤول تجاه النص[4].

وتتحد بعض الجهات المرجعية الي يجب استناد التأويل اليها عند بعض المفسرين يقول:" ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهد من اللغة، فلا يقبل من الشاهد إلا ما كان معلوما بين اهل اللغة، شائعا بينهم"[5].

- ان التأويل يجب ان يكون مطابقا لأدلة العقل، ولا يخالف الاصول المبنية فهي مؤهلة للحاكمية مع اعتبار انها لا تتناقض مع النقل.

- اذا كان للعقل دور في منهجية التأويل فلابد من ادراك ان هناك من القضايا ما لا طاقة للعقل الاستدلال عليها، فلا بد حينئذ ان يتكأ المؤول على ادوات و اسس تساعده في الوصول لمراده، فكلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي، وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله إن لم يمكن طرحه[6].

- وبناء على ماتقدم يمكن ان يتركز **الاطار العام الذي يحكم حركة التأويل** وفق الاتي:

١. ارتباطه بدراسة المعاني العميقة في الخطاب، جعل الأصوليين يحددون له ضوابط لتعلق خطابهم بالنص القرآني، ولذلك نراهم يركزون في تحليلاتهم على ضرورة الاستدلال وإيراد الدليل المناسب لحجية الاستنباط، ومن ثمة اعتبروا التأويل آلية استدلالية؛ الهدف منها الكشف عن المقصدية في

---

[1]الافصاح:٨٩

[2]السيد المرتضى، الفصول المختارة : ص ٢٥

[3]د. ستار الاعرجي، ماهج المتكلمين، ص ١٧٤.

[4]المصدر نفسه

[5]الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القران: ١/ ٦

[6] الشيخ مرتضى الانصاري، فرائد الاصول، ص ١٠.

الخطاب، موظفين في ذلك مختلف الآليات التي تمكنهم من الوصول إلى هذه المقصدية. ومن ذلك مراعاة الشروط التداولية للخطاب، التي تقتضي ضرورة وضع الخطاب في سياقه التداولي. [١]

٢. موضوع التأويل هو النص الديني.. وان كان للنص الادبي حضوره الواسع في منهجيات التأويل، يقول عبد الملك مرتاض:(والحق ان هذا المصطلح – اي التأويل- في اصله لا صلة له بالنص الادبي، وانما هو من مصطلحات الفلسفة و ادواتها المتخذة لتأويل النصوص الدينية والفلسفية بعامة، ونصوص التوراة بخاصة، حتى قيل:" التأويل المقدس"، ثم توسع في استعمال هذا المفهوم الفلسفي، فأمسى يطبق كل على تأويل كل ما هو رمزي)[٢].

وينبغي الاشارة الى ان من المواضيع التي تطرحها "الهرمنيوطيقيا الحديثة" كانت موضع بحث ونظر لدى الكثير من علماء اللغة والاصوليين، بل واصحاب الفرق على مدى التاريخ الاسلامي[٣].

٣. التأويل ليس مفهوما لغويا او اصطلاحيا بل هو آلية تعاط مع النص ومنهجية بحث غايتها تبيان ما تشابه من الالفاظ و الكلام، والوصول به الى غايته الاصلية، اذ ان الباعث على التأويل هو سياق المؤوَّل نفسه، اي ما يثيره النص من اشكالية تدفع الى تجاوز المعنى الظاهر، او الى تجاوز المعنى الاول الذي يتبادر الى الذهن.

٤. ليس في اللفظ المراد تأويلها عيب او نقص في اساس وضعها، بل انّ هذا اللفظ الذي أثار اشكالية التأويل هو اللفظ الاكمل والاصح في موضعه الذي جاء فيه... وعليه فلا يصح تأويل معنى لفظ بلفظ اخر غير متضمن في معنى اللفظ الاول على نحو لا يتقبله اللسان العربي[٤]

---

[١] ضوابط التأويل واليات الاستدلال في الخطاب الاصولي
رضوان الرقبي

[٢] التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع و العشرون، العدد الاول، يوليو/سبتمبر ٢٠٠٠، الكويت، ص ٢٦٤.

[٣] نصر حامد ابو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، ص ٤٤ و ما بعدها.

[٤] خالد ابو حيط، اشكالية التأول المعاصر عند محمد شحرور، مجلة الحياة الطيبة، السنة الثالثة، العدد الثامن، ٢٠٠٢، بيروت، ص ٢٣٩.

المطلب الثالث- التأويل والاجتهاد:

"التأويل" تصرف عقلي في المعاني لا في الألفاظ، تحقيقاً وتنسيقاً، وهو أمر لا مَعدى عنه بالنسبة إلى كل مفسر[1]، أياً كان، وفي كل عصر، ومن هنا تناولته البيئات الأصولية، والفقهية، وبيئات علوم القرآن، وعلم الكلام، بالدراسة والبحث، تحقيقاً لمدلولة، وبياناً لشروطه[2]. ليكون التأويل مطابقاً للمعنى المراد من النص المؤوَّل.

اعتمد المجتهدون التأويل مما جعلهم يتسلمون خزائن الكنوز المعرفية المتمثلة في آيات الكتاب الكريم، وترددت اصداء كشوفاتهم المعرفية في نصه، والنظر الى كتاب الله من جهة النزول التأويلي يؤدي بالضرورة الى انتاج آيات غير قابلة للحصر، مما يؤدي الى الاحاطة الكاملة بالواقع الذي يضمن تلك الحركة التلاقحية مع المستجدات، وهذا التأويل يمارس على اساس آلية نسخية على آيات القران الكريم، بمعنى استنطاق النص من داخله ببعضه البعض، بل ويكفل خطا معرفيا مفتوحا بين الانسان وربه... هذه الطريقة المنهجية التي يمثلها التأويل كمنهج اجتهادي لاستنطاق النص، تحصن عملية البحث في الخطاب من الثغرات التي يمكن ان تتسلل في اثناء ممارسة العملية الاجتهادية... فلا شك ان التأويل يكفل توحيد الافكار المستنبطة من النص التشريعي الالهي بنفي الاختلاف المعبّر عن التناقض، لان العملية التأويلية اذا ما وقعت في الخطأ نتيجة تفويت الباحث لأية معينة تنسخ النتيجة النهائية التي توصل اليها، فان للمتدبرين الاخرين القدرة على الاشارة الى تشابه النتيجة المنتهى اليها، والمتشابه لا يعمل به، ولا بد من احكامه بنسخ التشابه بالآية المفوَّتة في التركيب.

يقول ابن رشد: (والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها.)[3] وهذا يعني ان ابن ابن رشد يرى أن سبب ورود النص القرآني بما فيه الظاهر والباطن من المعاني الدقيقة فضلاً عن بدوِّ الظواهر المتعارضة لهذا النص في مواقع كثيرة، يعود إلى أمرين[4]:

---

(1) الشيخ مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ص.

(2) الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام ج3ص ٧٢. ابن رشد، بداية المجتهد ــ جـ ١ ص ٣٨٨، الشوكاني، إرشاد الفحول ص ١٧٧.

(3) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٣٤ ــ تحقيق ــ د. محمد عمارة ــ بيروت ــ ط ــ ثانية ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت.

(4) ظ: د. محمد فتحي الدريني، التأويل أصلاً مَنهجيّاً عَقليّاً في تفسير الإمام الطبَري، مجلة التراث العربي، العدد١٩، السنة الخامسة، نيسان ١٩٨٥، ص ٤٦.

الاول: اختلاف الناس في المدارك والملكات، فيختص العلماء باستنباط المعاني الدقيقة، انطلاقاً من أرضية الظاهر المتبادر، للتحليق في أفقه المنطقي الرحب، إذ لا سبيل إلى إدراك حقائق الباطن، قبل إحكام الظاهر.

الثاني: هو تنبيه الراسخين في العلم، إلى "التأويل" الجامع المنسّق بينهما، وهذا بيِّن، أنَّ "التأويل" أمرٌ لا نُدحَةَ عنه، لأن طبيعة النصوص القرآنية تقتضي إعمال الرأي في التأويل، بحيث أضحى الأداة المتعيّنة، للتنسيق بين معانيه، أولإظهار وتبيُّن هذا التنسيق القائم في نصوصه، قبل تأويل المجتهد. هو منهج محكم لا يترك الباب مفتوحا من أجل التخبط او ادخال الاهواء في القراءة التأويلية، بل هو جسم محصن لجسم الخطاب. . وهذا من اهم ما يميز المنهج التأويلي المحكم، وصفه آلية وطريقة لها قواعدها وشروطها ممكنة الحركة الداخلية للخطاب حركة منهجية.

ولذلك يبدو لي ان التأويل مغاير لما اصطلح عليه بـــــ" اعادة القراءة"، نعم ربما تكون جزءا من عملية التأويل. . . لأنها محاولة لتفكيك النص واستعادة تركيبه بفاعلية جديدة. .

التأويل مفجر دائم لمكامن النصوص قائم على الاستنباط في صرف اللفظ والآية عن ظاهرهما، وفق معطيات خاصة وعامة. فاذا كان الاجتهاد قد ارتبط مفهومه بإعمال العقل وكد الذهن في مجال الفقه لاستنباط الاحكام من النص، فانه يضم في طيات مفهومه نصيبا من معنى التأويل. وتتجلى اهمية التأويل في الفكر الاسلامي في المعالجة التفسيرية لقوله تعالى:(هوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ أَيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ أَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ)(1).

قفد انقسم المفسرون على اكثر من اتجاه:

فمنهم من يرى ان الله تعالى يفرد بمعرفة التأويل. فتكون الواو واو ابتداء في قوله (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)

ومنهم من يرى ان الكلام يتم عند قوله تعالى:(تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)، وعلى الراي الثاني يكون العلم بالتأويل حاصلا عند الراسخين في العلم بعد الله تعالى[2].

وهذا التعدد في الراي يكشف عن اهمية التأويل في الفكر الاسلامي وبحث هذه المسألة عند المتقدمين بشكل ملحوظ.

---

(1) ال عمران:7

[2] الرازي، مفاتيح الغيب: ١٠٤/٧

ابن تيمية
وتأويل الصفات

د. ساميه صادق سليمان[1]

أ. تمهيد:

يقصد بالتَّأويل: تمييز الحقيقة المقصودة من النَّص حتى لا تشتبه بغيرها، ويختلف عن التَّفسير في أنه "الظَّن بالمراد والتّفسير القّطْع به، فاللَّفظ المُجْمل إذا لَحِقه البيان بدليل ظَنِّي يُسَمَّى مُأوَّلاً، وإذا لحقه البيان بدليل قَطْعِي يُسمَّى مُفَسَّرًا، والمُتؤولة هم الذين يزعمون أنَّ للقرآن والأحاديث معاني ظاهرة وباطنة، وأن علم الظاهر يختص بالمعاني الظَّاهرة بينما يختص علم الباطن بالمعاني الباطنة[2]. ويتم الاتِّساق في النُّصوص عن طريق إزالة التَّناقض الظَّاهري، وهو ما يقوم به التَّأويل حيث أنه "قراءة مُتعَمِّقة للنَّص، تبحث عن تفسير عن طريق تبرير القول، والتَّأويل يعلم أو يحث على علم شيء لا يعلمه القارئ عن طريق قراءته السَّطحية للنَّص"[3]. ويغوص المنهج العَقْلي في أعماق المعاني وما يحتويه الباطن، والتَّأويل الحقيقي هو: نوع من أنواع الفهم لكل ما هو معقد التَّركيب، ولبعض المعلومات المُتاحة امتزجًا بالتَّفسير السَّطحي والذي يُمكنه فهم البِداية، وعندما يتم هذا بنجاح، أي التَّفسير الظَّاهري والدَّاخلي يُعطِينا بذلك التَّفسير المُتعمق، وبهذا يكون المُفسر قد وصل إلى أقصى الأعماق"[4]. والتَّأويل ضروري لإقامة الفَهم وللبحث عن المعاني المُتضمنة في المعنى الظَّاهر، وهو "باب من أبواب الاسْتِنْباط العقلي قويم، وقد يكون تأويلًا صحيحًا،

---

[1] جامعة بني سويف مصر

[2] د. جميل صليبا. المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني، بيروت، الجزء الثاني، مادة تأويل، الطبعة الأولى، ١٩٧٣، ص ٥٢. وراجع أيضا للإمام الزركشي. البرهان في علوم الدين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الإحياء العربي، الجزء الثاني، ١٣٧٦ هـ/١٩٥٧ م، ص ١٤٩، وما بعدها.

[3] Bur Jon – Watson , Intrpretation, Artcle, The Journal of Phiosophy – No. 11-No. , 1981,p. 695.

[4] Ibid. , p. 95

وراجع أيضاً: بدران أبو العنين بدران، أصول الفقه، دار المعارف، ١٩٦٥م ص٢٥٩.

وقد يكون تأويلًا فاسـداً"[1]، ويحتاج التَّأويل إلى جُهد ومَشَـقة وممارسـة ليتم تَرْجِيح أحد الاحتمالات على غيرها، على أنَّ هذا لا يمنع أن يكون التأويل صحيحاً، أو أن لا يكون، ولا يمكن للباحث في النَّص الدِّيني أن يَتَخَلَّى عن التَّأويل حتى لو صَرَّح بذلك، فإطلاق الصِّفَات المعنوية يصح بدون تأويل، أمّا الصِّفَات الحِسِّية فلا يمكن إطلاقها دون تأويل، لأن التَّأويل يكشف عَمَّا تَنْطوي، عليه النُّصوص من معان ومقاصد وأفكار وأحكام ويكشف عن معان جديدة، فالتفسير الظّاهري لا يمكن أن يصل بنا إلى نتيجة مُتوافقة مع العقل في كل الحالات، أمَّا التأويل: فهو عبارة عن قراءة واعية للنَّص لا تأخذ بظاهره فقط، وإنما تَغُوص في أعماقه، وهذه القِراءة الواعية "تتناقض مع القراءة السَّطحية للنَّص والتي لا يوجد بها ما يُفِيد والتي لا تجيب عن كثير من الأسئلة المطروحة" [2]

ومما لا شَكَّ فيه أنه لابد من وجود ضوابط للتأويل، ومن المتفق عليه أنَّ أي تأويل لا يمكن أن يستهلك كل معاني النّص وإمكانياته، وكل ما يَصْـبُو إليه المؤول الوصـول إلى أقرب المفاهيم وأدقها في تفسـير النَّص، ولذلك فإنَّ "بعض المُؤوّلين المُسْـتَنِيرين كانوا يَرَون أنَّ ما قَدَّموه من مبادئ وقوانين ليسـت قَطْعِية مُلْزِمة، وإنَّما هي ظَنِّية تَمْنع من الزَّيغ والضَّلال ولذلك فإنه لا مانع من الإضافة عليها ومن الاختلاف في وجاهتها" [3] وهذا المعنى الأكثر احتمالًا يتطلب من المُؤول أن يكون مُتباعدًا عن ذاته بعض الشـيء وما يطالب به هو: التَّصـريح بالمعنى المُتوارى وراء المعنى الظَّاهر. ولابد أن تقام علاقة بين النَّص والحقيقة التَّاريخية، فلا يُمكن للمؤول أن يتجاهل الواقع، فهو يضع فَرْضيات قد تكون أقرب إلى الحقيقة، وقد تبتعد بعض الشيء عنها، وما نريد أن نؤكده هو أن فهمنا للنُّصـوص يرتبط بدائرة معارفنا للعالم، وبطريقة فهمنا للألفاظ فالنَّص لا يمكن أن يتباعد عن التَّجربة الإنسـانية، ووجود ضـوابط للتأويل يمنع التَّفرق بين الجماعة، ويَمْحِي التَّناحر والمشكَّلات التي يمكن أن تحدث بين المذاهب، والغرض من ذلك تقريب المعنويات إلى عقول الناس، ومن الضَّروري أن يستند التَّأويل إلى دليل صحيح، وليس لخدمة أغراض معينة، والأهم من ذلك أن يكون موافقًا للنَّص الصَّـريح وأن يُؤوَّل اللّفظ إلى معان يحتملها هذا اللّفظ، ولا ينأى عن دلالة اللّفظ نفسه، ولابد أن يقام التأويل على قواعد منظمة، فيلتزم المؤول بضوابط التأويل ومنها عدم معارضة نص و"معرفة لسـان العرب من مفردات وتراكيب ومعان، و"معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري

---

(١) محمد أبو زهرة: أصول الفقه – دار الفكر العربي، ص٢٨.

(٢) Bur Jon Watson, op. cit. , p. ٦٩٦.

(٣)محمد مفتاح: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٤م، ص٢٢٢، وراجع أيضا عن شروط التأويل وضوابطه. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. ص١٥٦، وما بعدها. وراجع أيضا للتعريف بالتأويل: الجرجاني: التعريفات، المطبعة المحمدية المصرية، ١٣٢١هـ، ص٣٤.

أحوالها حالة التَّنزيل، ومعرفة أسـباب النزول، ومقتضـيات الأحوال ومعرفة علم القراءات والنَّاسـخ والمنسـوخ وقواعد أصـول الفقه التي تتحد عن المُبين، والمؤول والمقيد والمتَشـابه والعام والمطلق"[1] ولا يمكننا استثمار النَّص الدِّيني وتوظيفه بدون تأويل وتفسير وبخاصة بالنِّسبة للعلوم العربية الإسلامية؛ لأن " ما يُميز هذه العلوم أنها تدور حول النَّص الدِّيني ساعية إلى استثماره في مجالات الشَّـريعة والعَقِيدة واللُّغة "[2] والتَّأويل ضرورة عقلية فالأصول لا يمكن الخوض فيها، أمّا الفروع فهي أمور لابد أن تكون مجالاً للتأويل فقد حكم الله تعالى: " أن تكون فروع هذه المِلَّة قابلة للأنظار ومجالًا للظّنون وقد ثبت عند النُّظَّار أنَّ النَّظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة فالظَّنيات عريقة في إمكان الاختلاف لكن في الفروع دون الأصـول وفي الجزئيات دون الكليات فلذلك لا يضر هذا الاختلاف". [3]

وإذا تصورنا إطلاق الآيات والأحاديث على ظاهرها تقع بالضرورة في التَّشبيه وقد أثبت البعض أنَّ التَّشبيه سيكون ملازمًا لمن اقتصـر على الظَّاهر حتى وإن لم يعترف به، أو حاول أن يبعد نفسه عن ذلك بقوله: ليست هذه الصِّفَات كالتي عند الإنسان أو محاولته نفي مماثلة الخالق بالمخلوق(٤).

ب) المحكم والمتشابه من الآيات:

يلزم أنَّ نفرق بين ما يجب تأويله من الآيات القرآنية وما يجب عدم المَسَاس به فالآيات المحكمة واضحة لا يحتمل تأويلًا، ولا تخصيصًا، ولا نسخًا، ولا تحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة. أمَّا الآيات المتشابهة فلابد من تأويلها لكي تَلِيق بجلال الله وبمقام الألوهية وتكون مجردة عن أحوال الجسـم، ومن المؤكد أن "اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصـده ومعاقده والقطع بالحكم به ببادئ الرأي والنَّظر الأول يصد عن اتباع الحق المحض ويضاد المشي على الصِّراط المستقيم ومن هنا ذَمَّ بعض العلماء رأي داود الظّاهري (ت ٢٧٠هـ) ألا ترى أنَّ من جرى على مجرد الظّاهر تناقضت عليه الصّور والآيات وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم [5]

والمتشـابهات مجال للاختلاف وإعمال العقل وتباين المدارك؟ ولذلك انشـغل العرب والمسـلمون بأشَـكَّال التَّأويل كما انشغلت به من قبلهم ومن بعدهم باقي الأمم المتحضرة، والبدائية؛ لأن عملية التَّأويل ضرورية

---

(١) أبو إسحاق الشاطبي: الموفقات تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، الجزء الثالث، ١٩٦٩، ص ٨٥، ٢٤٧، ٢٦٤.

(٢) د. سالم يقوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية - دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م. ص١٣.

(٣) أبو إسحاق الشاطبي: الإعتصام، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، بدون تاريخ، ص١٦٨.

(٤) راجع ابن الجوزي الحنبلي: دفع شبة التشبيه والرد على المجسمة، مطبعة الترقي ١٣٤٥ هـ، ص ٨-١٠.

(٥) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، الجزء الرابع ص ١٧٩.

وينبغي أن نعلم أنَّ وجود المتشـــابهات له حكمة "فحكمته بيان المتشـــابهات تمييز بين علماء راســخين وغير راســخين، والرَّاســخون يعلمون معانيها بقدر مبلغ علمهم بعد التَّدبر على آيات المتشـــابهات"[١] ويشـــترط الالتزام بالقواعد الدِّينية والاستناد

إلى النُّقول الصَّــحيحة ووجود آيات متشـــابهة في القرآن ضـــروري كي يَرُوق للعرب فهمه عن طريق التَّجوز والاســـتعارة ليكون أشـــبه بطريقتهم وأقرب إلى لغتهم التي يفهمونها، والنظر في الآيات المتشـــابهة يكشـــف الحجاب عن المعاني الملائمة، ويظهر من خلال براعة وإبداع المجتهد، وتتجلى المفاهيم المرتفعة عن المعنى الحِسِّي، وتَتَّسِق النُّصوص" وقد قالوا إنما أنزل المُتشابه ليظهر فضل العلماء ويزداد حرصهم على الاجتهاد في تَدَبُّره وتحصـيل العلوم التي نِيط بها اســتنباط ما أُريد به من الأحكام الحقيقية، فينالوا بذلك وبإتعاب القَرائح واستخراج المقاصد الرَّائعة والمعاني اللّائقة والمَدَارج العالية ويعرجوا بالتَّوفيق بينه وبين الحكم إلى رَفْرَف الإيقان وعرش الاطمئنان ويفوزوا بالمشـــاهدة السَّـــامية وحينئذ ينكشـــف لهم الحجاب" [٢] وقد بدأ التّأويل العقلي في تاريخ الفكر الإسلامي بالجعد بن درهم[٣]

---

(١) أمر الله محمد: تأويل المتشابهات، مطبعة السلامة ١٣٥٤ هـــ، ص ٤، وأيضًا: د. محمد مفتاح، التلقي والتأويل، ص ٢١٧.

(٢) شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي: روح المعاني، إدارة الطباعة المنيرية، بدون تاريخ، ص٧٣.

(٣) الجعد بن درهم: هو أول رواد التفســير العقلي في الإســلام وهو أول من نادى بنفي الصــفات عن الله تعالى، وأنكر كذلك الصفات الخبرية من اليد، والعين. . إلخ، فكان يريد التفسير العقلي، ولذلك اتجه إلى التنزيه وعندما صرح بفكرة خلق القرآن ناهضه الأمويون فهرب إلى الكوفة، وأخذ عنه الجهم بن صفوان أقواله، ولكن قبض عليه وقتل ـــ كما هو معروف ـــ على يد خالد بن عبد الله القسري ويرجح ذلك قبل ١٢٨ هـــ. راجع للأسفراييني: التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، الطبعة الأولى ١٣٥٩ هـ/١٩٤٠م، ص ١٣-٨٢.

ثم تبعه جهم بن صفوان[1]، الذي أخذ بالتأويل مُتابعًا لجعد في ذلك[2]. وهو الذي استخدم العقل وجعله طريقًا للمعرفة، وهذا وضعه موضع النَّقد من الصُّوفية وبخاصة أصحاب وحدة الوجود[3]؛ لأن العقل لديهم خداع، واستخدامه في النّصوص خطأ، وقد لجأت بعض الفِرق الإسلامية للتَّأويل العقلي، وأهمها المعتزلة التي استخدمته في الرَّد على الفِرق الأخرى من أصحاب الدِيانات المختلفة، كما أنها نفت كل الصِّفَات التي توحي بالتَّشبيه والتَّجْسيم في ظاهرها، ونزهت المعتزلة الله تعالى تنزيهًا مُطلقاً عن صفات سَلْبية، فهو ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة[4]، ولجأ المتكلم للتّأويل ليفسر القرآن بما يُوافق العقل رداً على الاتجاهات المُضادة. وقد تَعَمَّق المتكلمون في المشَكَّلات الكلامية عن طريق التَّأويل العقلي للنّصوص الدِّينية[5] أمّا المُشَبَّهة فقد أثبتوا كل الصِّفَات الموجودة في ظاهر النّص، كجماعة من الشِّيعة الغالية، وكالحشوية الذين صَرَّحوا بالتَّشبيه فقالوا أن " معبودهم على صورة ذات وأعضاء وأبعاض إما روحانية وإمَّا جُسْمانية، ويجوز عليه الانتقال والنُّزول والصُّعود والاستقرار والتَّمكن"[6] وأنه تعالى مماس لعرشه وأنه له قدر من الأقدار، وأنَّه في مكان مخصوص.

---

(١) هو جهم بن صفوان، تنسب إليه طائفة الجهمية توفى سنة ١٥٥هـ، وهو من الجبرية الخالصة، وهي التي لا تثبت للعبد أي قدرة على الفعل، واتفقت هذه الفرقة مع المعتزلة في التنزيه، واختلفوا في الجبر والإختيار، ولأن المعتزلة تثبت للإنسان القدرة على الفعل والجبرية تنفيها.

راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م، ص١٥٨، ١٥٩. وراجع أيضا للشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، ص٨٦ -٨٨. وللأسفريني التبصر في الدين، ص١٠٠، وما بعدها.

(٢) راجع د. على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثامنة، الجزء الأول، ١٩٨١، ص٣٣٦.

(٣) أصحاب وحدة الوجود هم الذين يدَّعونَ أن كل ما في الكون ليس غيره تعالى ولا سواه، وليس معه شيء آخر لا أزل ولا أبدا. بل إنه تعالى عين الموجودات وهو مذهب للتشبيه أقرب، ويؤدي سياق هذا المذهب إلى أن الوجود كله جسم واحد والعقل وهم وخداع، فالله الذي يظهر في كل الصور راجع الأسفرايني. التبصير في الدين، ص ٧٥ -٧٦.

(٤) راجع الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار النهضة، الجزء الأول، ١٩٦٩م، ص٢١٥.

(٥) H. , Awofson: The Philosophy of theKalem – London, ١٩٧٦. p. ٧٣٨, ٧٣٩.

(٦) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول ص١٤٨، وما بعدها، راجع أيضا: التهانوي، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، ص ٨١٥، وما بعدها، وراجع أيضا. د: سهير مختار، التجسيم عن المتكلمين، مطبعة الإسكندرية للطباعة والنشر سنة ١٩٧١م ص ٣٥ وما بعدها، وأيضا للبغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٧٠-١٧٣. وأيضا أبو الحسن الجوزي دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٢ هـ/١٩٨٨ م، ص٢٤ -٢٧. وللأسفرايني التبصير في الدين، ص٧٠.

ج) منهج ابن تيمية في التأويل:

يضع ابن تيمية ثلاث معان للتّأويل، فيقول: "في لفظ السَّلف فله معنيان:

أحدهما " تفسـير الكلام وبيان معناه سـواء وافق ظاهره أو خالفه فيكون التّأويل والتَّفسـير عند هؤلاء مُتقاربًا أو مُترادفًا. [١]

والمعنى الثاني: هو نفس المراد بالكلام فإنَّ الكلام إن كان طلبًا كان تأويله نفس الفعل المطلوب وإن كان خبرًا كان تأويله نفس الشـيء المخبر عنه [٢]، وأما المعنى الثالث للتأويل، فهو ذلك المعنى الموجود عند المتكلمين، وهو المعنى الأكثر احتمالاً في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمُتصوفة ونحوهم هو صرف اللَّفظ عن المعنى الرَّاجح إلى المعنى المَرْجُوح لِدليل يقترن به وهذا هو التَّأويل الذي يتكلمون عليه في أصـول الفقه ومسـائل الاختلاف[٣] ويأخذ ابن تيمية بالمعنى الثاني عند السَّـلف، وهو التَّأويل بمعنى المآل والمرجع، ويرفض تأويل الَّنص بما يُبْعدنا عن التَّشـبيه والتّجسـيم، ويرفض تأويل النَّص بما يُبعدنا عن التَّشـيبه والتَّجسـيم ويَرْفُض تأويل المعاني الحِسّـية كما يرفض أيضًـا " تأويل المعتزلة لهذه المعاني فالاسـتواء على العرش يتضـمن علو الرَّب على العرش وارتفاعه عليه كما فَسَّـره بذلك السَّـلف وهذا معنى معروف من اللَّفظ لا يحتمل في اللُّغة غيره"[٤]

ويرى ابن تيمية أنَّ قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا الله﴾ [٥] جعلت المتكلمين يعتقدون أن معنى هذا أن هناك معان خفية في النّصـوص الدِّينية تخالف ظاهرها، فقد "واعتقدوا أنَّ الوقف في الآية عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها وأن ذلك المعني المراد بها لا يعلمه إلا الله"[٦] ويقول أيضاً " ينبغي للمسلم أن يُقَدِّر قدر كلام الله ورسوله بل ليس لأحد أن يحمل كلام أحد من النَّاس إلا على ما عرف أنه أراده لا على ما يحتمله ذلك اللَّفظ". [٧]

---

(١) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، مكتبة أنصار السنة المحمدية، الطبعة الثانية، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م ص ٢٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٤.

(٣)نفس المصدر، ص ٢٤.

(٤) د. عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من التفكير الفلسفي، الهيئة المصرية للكتاب، الإسكندرية، ١٩١٠م، ٩٠.

(٥) سورة آل عمران، آية ٧.

(٦) ابن تيمية: درء التعارض العقل والنقل، الجزء الأول، ص١٤

(٧) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، الجزء السابع، ٣٦.

ومن وجهة نظر ابن تيمية أنَّ السَّلف أخذوا النُّصوص على ظاهرها، فالاستواء معلوم والكيف مجهول[1] واستخدام كلمة تأويل بمعنى صرف اللَّفظ عن المعنى الظَّاهر لهو استعمال من اصطلاح علماء الكلام ولكن التَّأويل معناه المآل أو المرْجع، وقد علم السَّلف ــ في رأي ابن تيمية ــ القرآن والسُّنة جيدًا وعرفوا أنَّ التَّأويل الذي هو إخراج اللَّفظ عن معناه هو من قَبِيل تحريف الكلم عن مواضعه. وهذا خطأ فادح ـــ في رأي ابن تيمية ـــ "فمدعو التّأويل أخطئوا في زعمهم أنَّ العلماء يعلمون التَّأويل وفي دعواهم أنَّ التَّأويل هو تأويلهم الذي هو تحريف الكلم عن مواضعه"[2]

ويسوق ابن تيمية عِدَّة آيات على أنَّ التَّأويل بمعنى المآل مثل قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾[3] وتفسير التأويل هنا عند ابن تيمية بمعنى الجزاء أو العقاب، أو بمعنى المآل والعاقبة، وحول هذا المعنى نقرأ له "التأويل مصدر أوله يُؤوله تأويلًا مثل حوَّل تحويلًا وعوَّل تعويلا، وقولهم آل يئول أي عاد إلى كذا ورجع إليه ومنه المآل وهو ما يئول إليه الشيء "[4] ومن دلائل رَفْض ابن تيمية للتأويل إثباته للصِّفات الخبرية، ويبرر ذلك بأنه لا يوجد من نفي الصِّفَات الخبرية من السَّلف، فيقول: "والله يعلم أني بعد البحث التَّام ومُطالعة ما أمكن من كلام السَّلف ما رأيت كلام أحد منهم يدل لا نصا ولا ظاهرا ولا بالقرائن على نفى الصِّفَات الخبرية "[5] فأنكر . على سبيل المثال أن يكون في القرآن أو السنة لفظ نزول ليس فيه معنى النزول بالمعنى المعروف لأنهما جاءا بلغة العرب ولا تعرف العرب نزولًا إلّا بهذا المعنى"[6] ومن الواضح تَأَثّره بالحنابلة الذين كان من رأيهم "إمرار آيات الصِّفَات وأحاديثها كما جاءت من غير تفسير لها ولا تكييف ولا تمثيل: ولا يصح من أحد منهم خلاف ذلك البَتّة خصوصاً الإمام أحمد ولا خوض في معانيها "[7] وما يؤكد توافقهما في هذا الاتجاه أنَّ الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) ظل وفِيا للنّصوص طول حياته دون تأويل لِظاهرها أو تحريف لها عن معناها[8]

---

(١) راجع: ابن تيمية: الوسطية، جمع وترتيب: أبو عبد السلام نب محمد بن عبد الكريم، دار الفتوح الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ/١٩٩٨ م، ص ١١٣.

(٢) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ٢٠.

(٣) سورة يونس، آية ٣٩.

(٤) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ٢٦.

(٥) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، مطبعة السنة المحمدية، الجزء الأول، سنة ١٩٤٩م، ص ٤٧.

(٦) نفس المصدر والجزء، ص ١١٦، وما بعدها.

(٧) ابن رجب الحنبلي: فضل علم السلف على الخلف، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ، ص ١٩.

(٨) راجع د. سيد عبد العزيز السيلي: العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية دار المنار، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص٣٠٩.

وهذا أَدَّى إلى اتهام المَذْهب الحنبلي بالتَّشـبيه والتَّجْسِـيم. فقد طلب من ابن حنبل توضـيح الاسـتواء فلم ينكره أو يؤوله، وهو ما فعله ابن تيمية، فيحتج ابن تيمية بأقوال التَّابعين، وما روى عنهم، ويبين أنَّ القرآن تضمن الشَّريعة في الأصول والفروع والأحكام وغيرها وقد وَضَّح الرَّسول هذا كله فليس لنا إلا الاتباع.

ويؤكد ابن تيمية رفضـــه للتّأويل، فيرفض المجاز في اللُّغة[١] وينكر أخذ بعض المعاني الموجودة في القرآن مجازًا، وقد اسـتعرض ابن تيمية آراء البعض في تقسـيم اللُّغة إلى حقيقة ومجاز، ورأى أنَّ التَّقســيم ليس قديمًا " أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصــول والتَّفســير والحديث ونحوهم من السَّــلف "[٢] ويرى ابن تيمية أنَّ الأئمة لم يســتخدموا هذا التَّقســيم وإن كان أحمد بن حنبل قد اســتخدمه فبمعنى ما يجوز في اللُّغة، وقول: " كل لفظ موجود في كتاب الله ورسوله فإنه مُفيد بما يُبين معناه فليس في شيء من ذلك مجاز بل كله حقيقة"[٣] وهذا يدل على رفض ابن تيمية التَّام للمجاز برغم نزول القرآن باللُّغة المعروفة حينئذ، فلم يضع القرآن لغة جديدة فقد تحدث بما يفهمه الناس ولغة القرآن لا تخلو من المجاز والتَّشبيه والاستعارة حتى تتقرب من أذهان الناس ويلزم لذلك ضرب الأمثال واستخدام التَّشبيه[٤].

وينكر ابن تيمية وجود حقيقة ومجاز في اللُّغة، وهذا دليل قاطع على رفضـــه للتَّأويل وقبوله للإشـــارة الحِسِّـية، فتقسـيم اللُّغة إلى حقيقة ومجاز من وجهة نظره " تقسـيم مبتدع مُحْدث لم يَنْطق به السَّـلف والخلف فيه على قولين وليس النِّزاع فيه لفظيًا بل يُقال نفس هذا التَّقســيم باطل لا يتميز هذا عن هذا ولهذا كان كل ما يذكرونه من الفروق تَبيّن أنها فروق باطلة"[٥] وقد غضــب ابن تيمية على الذين يؤولون النُّصوص التي تُوحي بالتَّشبيه، فيفسرونها تفسيرًا مجازيًا، ويجدر بنا من وجهة نظره أن لا نخرج مُطْلقًا عن ظواهر النُّصــوص فلا يجوز تأويل النَّص الدِّيني بالمعنى الموجود عند الفِرق الكلامية وفي هذا يقول: " لا يجوز أن يقال إن هذا اللَّفظ متأول بمعنى أنه مصـــروف عن الاحتمال الرَّاجح إلى الاحتمال المرجوح فضلا عَن أن يُقال إنَّ هذا التأويل لا يعلمه إلا الله"[٦] ولكن الثابت "أن إرادة فهم النص الديني أدخلت في اعتبارها

---

(١) المجاز: هو استعمال اللفظ في غير الموضوع له لعلاقة وقرينة ويثبت بالمجاز المعنى الذي استعير له اللفظ، راجع بدران أبو العنين: أصول الفقه، ص ١٥٤- ١٥٥.

(٢) ابن تيمية: الإيمان، دار الفكر العربي، بدون تاريخ، ص ٨٠.

(٣) ابن تيمية: الإيمان، ص ٩٧.

(٤) راجع أمر الله محمد: تأويل المتشابهات القرآنية ص ٣- ٤.

(٥)ابن تيمية:الإيمان، ص ١١.

(٦) ابن تيمية: الرسالة التدميرية، ص ٦٩.

معطيات البيان من مجاز وتشبيه وجعلتها أساسا في تناول العقائد"[١] "والكلام المفيد ينقسم إلى حقيقة ومجاز وقد وردت اللغة بالجميع ونزل به القرآن ومن الناس من أنكر المجاز في اللُّغة وقال ابن داود ليس في القرآن مجاز وهذا خطأ"[٢] أمَّا الدَّليل الثاني على رفض ابن تيمية للتأويل فهو الأخذ بظواهر النُّصوص.

فقد تبين مما سبق أنه غير مقبول على الإطلاق عند ابن تيمية أن يُقال أن بعض النُّصوص أُريد بها علو المكانة مثلًا بدلًا من العلو الحِسّي، ونحو ذلك فهو لا يُنكر الاستواء بالمعنى المادي فيقول: " أهل السُّنة يقرون بأن الله فوق العرش حقيقة وأن ذاته فوق ذات العرش لا ينكرون معنى الاستواء ولا يرون هذا من المُتشابه الذي لا يعلم معناه بالكُلّية "[٣] ثم السَّلف مُتَّفِقون على تفسيره بما هو مذهب أهل السُّنة. قال بعضهم " ارتفع على العرش علا على العرش. وقال بعضهم عبارات أخرى وهذه ثابتة عن السَّلف قد ذكر البخاري في صحيحه بعضها في آخر كتاب الرَّد على الجهمية وأمَّا التَّأويلات المُحَرَّفة مثل استوى وغير ذلك فهي من التَّأويلات المُبْتدعة لما ظهرت الجهمية "[٤]

والمعروف أنَّ كلمة استواء لها في اللغة معان عديدة ولا تقتصر على هذا المعنى، " فإن قيل الرَّحمن على العرش استوى في لغة العرب يأتي لمعان منها: معنى اعتدل، ومنها استقر مثل قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ على الْفُلْكِ﴾ومنها بمعنى استولى مثل قولهم: استولى السُّلطان زيد على سرير الملك يعني استولى، فالرَّحمن استولى على العرش استوى نفرض أنه يحتمل فيه استقر ويحتمل فيه استولى وتعين معنى منها يفتقر إلى قرينة والقرينة في المقام غِناه سبحانه وسطح العرش عن العالمين فهو غني عن أن يستقر عليه، وقد نَزَّه نفسه عن فعل العَبَثْ فعُلم من ذلك تَنْزِيهه سبحانه من أن يستقر على العرش، فهو مَسْئول عن فعل كل شيء، العرش وما فيه وما فوقه وما تحته فتعين كون استوى في آية الرحمن على العرش استوى بمعنى استولى[٥] ورفض ابن تيمية الخروج عن المعنى الحِسّي، وتَشَدُّدِه في هذا النّوع من

(١) سالم يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، ص ١٥.

(٢) أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، تصحيح: السيد محمد بدر الدين حلبي الطبعة الأولى، هـ ص ٥.

(٣) راجع: ابن تيمية: الوصية الكبرى، نشرها: قصي محن الدين الخطيب، المطبعة السلفية، الطبعة الأولى، ١٣٤٩ هـ، ص٤٢- ٤٣.

(٤) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ٥٠.

(٥) محمد مهدي الكاظمى القزويني: منهاج الشريعة في الرد على ابن تيمية، المطبعة العلوية، ١٣٤٦ هـ، ص٥٨٩-٥٩٠، وراجع أيضا فخر الدين الرازي: أساس التقديس، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ٢٠٢-٢٠٣.

الصِّـفَات أتاح الفرصـة لاتِّهامه بالتَّجسـيم، فقد رأى البعض أنه قال بما يقتضـي الجِسْـمِية والتَّركيب في الذَّات المُقَدَّسة"[١]

وأثبت ابن تيمية غير الاستواء اليد والعين والقدم ولا يُؤدي هذا إلى التَّجسيم ــ في رأيه ــ حيث يقول: فإن قال من أثبت هذه الصِّفَات التي هي فينا أعراض كالحياة والعلم والقدرة ولم يثبت ما هو فينا أبعاض كاليد والقدم: هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التركيب والتَّجسيم. قيل له: وتلك أعراض تستلزم التَّجسيم والتَّركيب العقلي كما اسـتلزمت هذه عندك التركيب الحِسِّي فإن أثبت تلك على وجه لا تكون أعراضًـا أو تسـميتها أعراضًـا لا يمنع ثبوتها قيل له: واثبت هذه على وجه لا تكون تركيبًا وأبعاضًـا أو تسـميتها تركيبًا وأبعاضًـا لا يمنع ثبوتها"[٢] على أننا نرى –كما رأى البعض- أن هناك استحالة في " الجمع بين الإشارة الحِسِّية بالأصابع والإقرار بأنه في السَّماء، وأنّه يستوي على العرش وبين التَّنزيه عن الجسمية والمُشابه للحوادث"[٣]

ويقبل ابن تيمية الإشـارة الحِسِّـية، فكل الصَّحابة والتابعين –في رأيه- لم ينكروا الإشـارة الحِسِّـية لله ولم ينكر أحد منهم وجــوده تعـالى على العـرش، أو وجوده في السَّماء ولم يذكر أنَّ الله تعالى في كل مكان ولا أنَّ جميع الأماكن بالنِّسبة لله سواء " ولا أنَّه لا داخل العالم ولا خارجه ولا أنّه لا مُتَّصل ولا مُنْفَصِل ولا أنه لا تجوز الإشارة الحِسِّية إليه بالأصابع ونحوها"[٤] وهذا رَفْض للتَّأويل وقد جَزَم ابن تيمية لهذا الرَّفض فقال: " التَّأويل المردود " هو صـرف الكلام عن ظاهره إلى ما يُخالف ظاهره. فلو قيل إنَّ هذا هو التَّأويل المذكور في الآية وأنه لا يعلمه إلا الله لكان في هذا تَسْـلِيم للجهمية أنَّ للآية تأويلًا يخالف دلالتها لكن ذلك لا يعلمه إلا الله"[٥] فاللُّغة لا تنقسـم إلى حقيقة ومجاز فهذا تقسـيم مُبتدع –في رأى ابن تيمية- فلا تمييز عنده بين هذا وذاك.

ومن هذا يتضـح " أنَّ ابن تيمية في سـبيل رأيه وتصـوره لِمذهب السَّـلف أنكر المجاز في اللُّغة العربية كلها فليس في اللُّغة العربية كلها إلَّا حقيقة والحقيقة فقط وما توهمه الناس من المجاز إنما هو حقيقة في

---

(١) تقي الدين السبكي: الدرة المضيئة في الرد على ابن تيمية، ونشرها الأستاذ محمد زاهد الكوثري، مطبعة الترقي، ١٣٤٧هـ، ص٧.

(٢) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص٢٦.

(٣) محمد أبو زهرة: ابن تيمية. حياته وعصره، وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ص٢٧٠، وما بعدها.

(٤) ابن تيمية: الحموية الكبرى، المطبعة السلفية ومكتبتها، نشرها: محن الدين الخطيب، القاهرة، ١٣٨٧ هـــ، ص ٤٢١.

(٥) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ٣٢.

الواقع ونفس الأمر[١] وعلى هذا لا يرضـى ابن تيمية بالتَّفسـير غير الظَّاهر ويؤخذ النُّصـوص على ما هي عليه حتى في المعاني الحِسِّية فلا يصح عنده أن نقول أنَّ النذُصـوص تخالف ظاهرها في بعض الأحيان فلا يتكلم الله بالمجاز المخالف للحقيقة، والباطن المخالف للظَّاهر، ليس في النَّص الدِّيني ولا في كلام أحد من سلف الأمة أن الوجه واليد والاستواء والعين صفات غير حقيقية فلا يجب علينا أخذها بالمعنى المجازي[٢].

وإذا كان الأساس الأول في منهج ابن تيمية هو رفض المجاز فطبيعي عنده أن يكون الأساس الثَّاني في منهجه رفض التَّأويل لأن التأويل عند المتكلمين يقتضي اتخاذ العقل أصلاً"[٣]

وإذا كان رأي ابن تيمية في التأويل على النَّحو الذي حاولنا إثباته فإننا نجد أنَّ الغزالي أكثر اعتدالًا في هذا الاتجاه فقد رأى – كابن تيمية – أنَّ السَّـلف فَسَّـروا الآيات على مقتضـى ظاهرها فيما يخص الصِّـفَات الحِسِّـية من اسـتواء ويد وعين، ولكنه رأى أنَّ المجاز واضـح ويصـرح بالتَّأويل فالفوقية عنده هي فوقية الرُّتبة وهكذا يتأول الأخبار التي تُوحي بالتَّجسـيم ويرى الغزالي أنه يجب قصـر التأويل على العلماء دون العوام، فلا يجب أن يخاض بالعوام في التأويلات، بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشـبيه ويدل على الحدوث مع علمهم أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

وحول هذا المعنى يقول الغزالي: "ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز، فالقرآن يشتمل على المجاز، خلافا لبعضـهم، فنقول المجاز اسـم مشـترك قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له، والقرآن منزه عن ذلك، ولعله الذي أراده من أنكر اشتمال القرآن على المجاز.

وقد يُطلق على اللَّفظ الذي تجوز به عن موضوعه، وذلك لا ينكر في القرآن مع قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ﴾ وقوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾ وقوله: ﴿لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ﴾ فالصلوات كيف تهدم وذلك ما لا يحصى وكل ذلك مجاز "[٤] وتتسع عقول العلماء.. فيما يرى الغزالي ـــ لفهم المجاز الموجود في اللُّغة وفهم المقاصـد والبحث في النّصـوص؛ لأن علمهم يؤهلهم لذلك أمَّا العوام فلا قدرة لهم بالتأويل لاحتياج إلى قدرات خاصة " وهذا؛ لأن عقول العوام لا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات. وأمَّا العلماء فاللَّائق بهم تعريف ذلك وتفهمه فإنَّه من اللَّائق بهم وبحالهم

---

(١) منصور محمد محمد عويس: ابن تيمية ليس سلفيا، دار النهضة العربية الطبعة الأولى، ١٩٧٠م، ص٢٩.

(٢) راجع ابن تيمية: مجموعة الرسـائل الجز الأول ص ٢٠٣-٢٠٤، وراجع أيضـا لابن تيمية: الإكليل في المتشـابه والتأويل، ص٢٦، والرسالة التدميرية، ص٤٩.

(٣) د. سيد عبد العزيز السيلي: العقيدة السلفية ص ٢٧٧.

(٤) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، الجزء الأول، ص ١٠٥.

أن يبحثوا هذه النّصوص وأن يفهموا معانيها "[١] وعلى هذا يُفَضِّل الغزالي التَّفويض بالنِّسبة للعامي إن لم يدرك ويُعطي لغير العامي الحق في التَّأويل، ومعنى التأويل عن الغزالي " عبارة عن احتمال يعضـــده دليل يصـــير به أغلب على الظَّن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"[٢] ومهما كان الاحتمال قريبًا والدليل قريب وجب على المجتهد ترجيح ما يغلب على ظَنِّه وإذا كان المتشـابه يدل على التَّشـبيه فيجب تأويله فمن وجهة نظر الغزالي أنَّ "المتشـابه قد يطلق على ما ورد في صـفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتَّشـبيه ويحتاج إلى تأويله"[٣]

وإذا أخذنا صـفة الاسـتواء –على سـبيل المثال – عند الغزالي فنجد أن مفهوم الاسـتواء لديه يختلف عن مفهومه عند ابن تيمية فقد نفى الغزالي صـفة الاسـتواء على العرش فهو تعالى ليس مُسـتقرًا على العرش فذلك أمر مســـتحيل في حقه تعالى؛ لأنه لو كان مســـتقرًا على العرش لكان مُقَدّرًا بقدر معين ولكن كونه مُقدرًا باطل فيقول الغزالي في ذلك " لا يســـتقر على الجســـم إلا جســـم ولا يحل فيه إلا عرض لو كان الله مسـتقرَا على العرش للزم كونه مُحاطًا به؛ لأنه لو جاز أن يماسـه جسـم من إحدى الجهات وهي الجهة التي يسـتقر بها على العرش لجاز أن يماسـه من جميع الجهات فيكون محاطا به، ولو كان مُسـتقرًا على العرش أكان جِسْـمًا لأنه لا يسـتقر على الجسـم إلا جسـم مثله. كما لا يحل فيه الأعراض، فلو كان مُسـتقرًا على العرش لكان جســـمًا مثل العرض"[٤] وقد اعترض ابن تيمية على قبول الغزالي للتَّأويل[٥] فالاســـتواء عند الأول يختص بالعرش دون الأشياء كلها وهذه الصِّفَات لا تستلزم كثرة المعاني، فهي صِفات كمال وأضدادها صفات نقص[٦].

---

(١) أبو حامد الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق وتعليق وشرح د، عثمان عبد المنعم عيش، الطبعة الثانية، القسم الأول، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، راجع أيضا التشبيه والمجاز في اللغة في ما كتبه ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢، ص ١٥٤ـ ١٥٥. وأيضا الإمام الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه، تحقيق د. أحمد حجازي السقا المكتب الثقافي القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، ص ٨ـ١٠.

(٢) الغزالي: المستصفى، الجزء الأول، ص ٧٨.

(٣) نفس المصدر والجزء، ص ١٠٦.

(٤) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، القسم الأول ص، ٦٩.

(٥) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، الجزء الخامس، ص ٣٨٤.

(٦) راجع المصدر السابق الجزء السادس، ص ٢٠٠، وأيضًا راجع: ابن تيمية: الرسالة الأكملية، ص ٣، ١٠، ١١.

د) تعقيب:

وقف ابن تيمية ضــد الحقائق التَّاريخية التي تؤكد أن القرآن نزل بلغة العرب بما فيها من تشــبيه ومجاز واستعارة فيرفض هذا كله ويرى أنه ليس لنا علاقة باللُّغة قبل نزول القرآن، ويُصر على أننا " لا حاجة بنا مع بيان الرَّسول لِما بعثه الله به من القرآن أن نعرف اللُّغة قبل نزول القرآن"(١) والمجاز في اللُّغة لا يستطيع أحد أن ينكره، فالحقيقة والمجاز –مصــرعا باب الكلام- الحقيقة ثابتة، والمجاز متلاطم في بحر الحقيقة بنسبة التأثيرات المخصوصة له من جانب الحقيقة"(٢) ومما لا جدال فيه أن نفي المعاني الحسية كالاستواء ليس مراده نفي الآيات ولا الأحاديث المُثبتة بل غرضه نفي معنى الاستواء المعلوم لنا بالمعنى الحِسّي للكلمة تنزيهًا لله تعالى عن المماثلة ودعوة البعض الوقوف عند ظواهر النُّصوص كالمُشبة وغيرهم تُؤدي بالضَّرورة أحيانًا إلى التَّجسيم(٣) وقد واجه المعتزلة كل هؤلاء ووضعوا فكرتهم عن الله.

ومن رأي المعتزلة "أن أكثر لغة العرب من قَبِيل المجاز لا الحقيقة ولهذا قِســم اللَّغويون الكلام إلى حقيقة ومجاز، وتَكَلَّموا في وجوه المجاز وضُــروبه والقرآن الكريم –كما نعلم – قد نزل بِلغة العرب وعلى لســانهم ففيه الحقيقة وفيه المجاز بل كان القرآن في أعلى درجات البلاغة حين اســتعمل المجاز في أســلوبه فكان لذلك معجزة "(٤)

" قد ثبت في الصَّحيح أنه ﷺ دعا لابن عباس فقال: اللهم فقهه في الدِّين وعَلِّمه التَّأويل ولو كان التأويل مما لا يعلمه إلا الله تعالى لما كان للدُّعاء معنى"(٥)

ويتبين من ذلك أنَّ قول ابن تيمية بأن تقســيم اللَّفظ إلى حقيقة ومجاز اصــطلاح حادث يَنْفيه أنِّ اللُّغة العربية موجودة قبل نزول القرآن فالمجاز ليس من الأفكار المبتدعة، " والعجب أنَّ ابن تيمية لا يعترف بما

---

(١) ابن تيمية: الإيمان، ص ١١.

(٢) أمر الله محمد: تأويل المتشابهات القرآنية، ص٢.

(٣) راجع الشوكاني: رسالة التحف في مذاهب السلف، ضمن عشر رسائل وعقائد سلفية الطبعة الأولى، بيروت، ١٣٢٤ هـا ص ٤٤.

(٤) عبد الرحمن محمد المراكبي: قضية التأويل في الفكر الإسلامي، دار الطباعة المحمدية الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧م ص ٤٤.

(٥) شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي: روح المعاني، ص ٧٣.

هو مقرر من الفارق بين الحقيقة والمجاز وذلك بأنَّ الحقيقة تدل على معناها بنفسها وأنَّ المجاز لا يدل على معناه إلا بالقرائن "[١]

وإذا كان ابن تيمية قد أثبت كل الصِّفَات الحسية مع قوله دون تكييف ولا تمثيل، فهذا لا ينفي عنه الوقوع في التشبيه ويتعارض هذا مع قوله " أن المثبت لا يكفى في إثباته مجرد نفي التَّشبيه؛ إذ لو نفي في إثباته مجرد نفي التَّشبيه لجاز أن يوصف سبحانه من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يحصى مما هو مُمتنع عليه"[٢]والألفاظ الحِسِّية كالاستواء والعين وغيرها والتي يُصرح بها ابن تيمية ويرتضيها " وضعت في أصل معناها لهذه المعاني الحِسِّية ولا تطلق على وجه الحقيقة على سِواها وإذا أطلقت على غيرها سواء بحال من الأحوال مُستعملة في ظواهرها بل تكون مُؤَوَّلة وعلى ذلك يكون ابن تيمية قد فَرَّ من التأويل ليقع في تأويل آخر وفر من التَّفسير المجازي ليقع في تفسير مجازي أخر"[٣] وهو الذي رأى أنه لا يوجد في النّصوص ما يخالف ظاهرها فيجب التَّصديق بكل معنى ظاهر وعدم إخراجه إلى معان أخرى يحتملها اللَّفظ ويصرح بأنَّ الله تعالى " يقبض الأرض ويطوي السَّموات بيده اليُمنى وأنَّ يداه مَبْسوطتان ومعنى بّسْطهما بذل الجود وَسِعة العطاء؛ لأن العطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدها وتركه يكون ضَمًّا لليد إلى العنق صار من الحقائق العُرفية إذا قيل هو مبسوط اليد فهم منه يد حقيقة"[٤] ولا يجب على فاحص النُّصوص – في رأي ابن تيمية – تأويل المعاني الظاهرة، فإذا قيل المراد بالاستواء هو الاستيلاء، أو أنَّ المراد بعلو الله هو علو المكانة فهذا كله من الخطأ الجسيم "فإنَّ القائل إذا قال هذه النُّصوص أُريد بها خلاف ما يفهم منها أو خلاف ما دَلَّت عليه أو أنه لم يرد إثبات علو الله نفسه على خلقه وإنَّما أُريد بها علو المكانة ونحو ذلك كما قد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع، فيقال له فكان يجب أن يُبين للناس الحق الذي يجب التَّصديق به باطنًا وظاهرًا بل ويبين لهم ما يدلهم على أنَّ هذا الكلام لم يرد به مفهومه ومقتضاه فإن غاية ما يُقدر أنه تَكَلَّم بالمجاز المخالف للحقيقة والباطن المخالف للظاهر"[٥] وقد أخبر الله

---

(١) منصور محمد محمد عويس: ابن تيمية ليس سلفيا، ص٣٥. وراجع أيضا لأبي المناقب شهاب الدين الزنجاني: تجريج الفروع على الأصول، حققه أ. محمد أديب صالح. قدم له د. محمد سلام مدكور، مطبعة جامعة دمشق ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢ م، ص ٢٠٩.

(٢) ابن تيمية: الرسالة التدميرية، ص ٨٧.

(٣) محمد أبو زهرة: ابن تيمية: حياته وعصره وآراؤه وفقهه. ص٢٧٦.

(٤) ابن تيمية: الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله، مكتبة أنصار السنة المحمدية، الطبعة الثالثة، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م ص ١٠.

(٥) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الأول، ص٢٠٢-٢٠٣.

بالصِّـــفَات الخبرية في غير موضـــع ولا يمكن في رأي ابن تيمية أن لا نأخذ بالظَّاهر فيما يخص الصِّـــفَات الحِسِّية إلى وقوع في التَّشبيه أو التَّجسيم فهذه الصِّفَات تعتبر بالنِّسبة لله تعالى كمالًا أمَّا بالنِّسبة للخلق فهي صِفات نَقْص. وأخذ الآيات على ظاهرها يُؤدي لا محالة إلى التَّشبيه فلو قال بعضهم: نحمل الصِّفَات على ظاهرها من اليد والعين وغيرها، قيل لهم: "وهل ظاهر الاســتواء إلا القعود، وظاهر النزول إلا الانتقال"[١]

ونستطيع القول أن إبقاء المتشابهات دون تأويل مع التنزيه المطلق اللّائق بجلال الله استحالة من النَّاحية العقلية، ورفْض ابن تيمية للتأويل المطلق يتجه به إلى التَّجســيم ويعني أنه لا يثق بالعقل ثقة مطلقة وخصــوصًــا في متشــابه الأمور فليس في القرآن إلا المعاني الظاهرة، وكل كلام الله مكشــوف عنده ويعارض اتجاه التأويل بحســب طريقته هو وذلك أنه ينفي أن يكون في ظاهر اللفظ ما يُعارض اتجاه التَّفويض لله تعالى من حيث تحديد المعنى الخاص بالنَّص بحسب طريقته أيضًا وذلك أنه ينفي أن يكون في القرآن ما لا يفهمه أحد"[٢] والجواب على ذلك يســير. . لأن القرآن الكريم "نزل بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز والاختصــار والإطالة والتَّوكيد والإشــارة إلى الشــيء وإغماض بعض المعاني وضــرب الأمثال لِما خفي ولو كان القرآن كُله ظاهرًا مكشــوفًا حتى يســتوي في معرفة العالم والجاهل لبطل التَّفاضـــل بين الناس وسقطت المحنة وماتت الخواطر[٣] وبهذا ندرك أنَّ فكرة رفض التأويل لا تتوافق مع النُّصوص؛ لأن التأويل بلا شَــكَّ في هذا يقرب العقيدة إلى المدارك البشــرية ولا يصــح أن يكلف الناس ما لا يطيقونه وإذا كان ابن تيمية قد اتسع عقله للجمع بين الإشـارة الحسية وعدم الحلول في مكان أو التَّنزيه المطلق فعقول الناس لا تصل إلى سعة أفقه إن كان كلامه مستقيماً[٤]

والتأويل يجعل النُّصـــوص الشَّـــرعية مُتَّفقة مع العقل ومُتَّســـقة فيما بينها ويمحو التَّعارض الظَّاهري الموجود في النُّصـوص، ولهذا فإن "من زاغ ومال عن الصِّـراط المسـتقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهمًا وعلمًا وكل من أصــاب الحق وصــادف الصــواب فعلى مِقْدار ما حصـــل له من فهم باطنه"[٥] فعلم المعقولات يصرف ظواهر المنقولات عن التَّشبيه ولا يمكن لنا أن نتصور أن السَّلف جميعهم لم يتجهوا إلى

(١) أبو الفرج الجوزي الحنبلي: دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة، ص ٧٨.

(٢) منصور محمد محمد عويس: ابن تيمية ليس سلفيا، ص ٢٥.

(٣) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن شرح الأستاذ أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية الكتاب الأول، بدون تاريخ، ص ٦٢.

(٤) راجع: محمد أبو زهرة، ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه وفقهه، ص ٢٧٠.

(٥) الشاطبي: الموافقات، الجزء الرابع، ص ٣٩٠.

التَّأويل وابن تيمية نفسه يقر بذلك قائلًا"إنَّ السَّلف قد قال كثير منهم أنهم يعلمون تأويله نقلوا ذلك عن ابن عباس وأنه قال أنا من الرَّاسخين الذين يعلمون تأويله وقول أحمد فيما كتبه في الرَّد على الزَّنادقة والجهمية فيما شَكَّت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله وقوله عن الجهمية أنها تأولت ثلاث آيات من المتشابه ثم تكلم على معناها دليل على أن المتشابه عنده تعرف العلماء معناه وأن المذموم تأويله على غير تأويله فأمَّا تفسيره المُطابق لمعناه فهذا محمد ليس بمذموم وهذا يقتضي أنَّ الرَّاسخين في العلم يعلمون التأويل الصَّحيح للمُتشابه عنده وهو التَّفسير في لغة السَّلف ولهذا لم يقل أحمد ولا غيره من السَّلف إنَّ في القرآن آيات لا يعرف الرَّسول ولا غيره معناها بل يتلون لفظًا لا يعرفون معناه وهذا القول اختيار كثير من أهل السُّنة منهم ابن قتيبة" [1] وابن قتيبة ت ٢٧٦ هـ كان من مدرسة الإمام أحمد بن حنبل وقد رأى ابن قتيبة أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه على حقيقته وهكذا انطلق ابن قتيبة من دائرة المغلقة التي أغلقت أطرافها حول المتشابه[2]

هـ) قبول ابن تيمية للتأويل أحيانًا:

وبعد إثبات أنَّ ابن تيمية حَدَّد مَنْهجه الرَّافض للتَّأويل ويدعم ذلك رفضه للمجاز في اللغة، وأخذه بظواهر النّصوص وقبوله للإشارة الحِسِّية نود أن نطرح قضية أخرى وهي قبوله للتأويل أحيانا دون أن يصرح بذلك وهذا يدل على أن التأويل ضرورة حتمية حتى وإن صرح ابن تيمية أو غيره بخلاف ذلك وكما دللنا على رفضه للتأويل نثبت قبوله للتأويل الذي لم يعترف أنه قد قبله فقبول المجاز أحيانًا دليل على ذلك، وقد كشف الإمام محمد أبو زهرة عن ذلك[3] في نص صريح لابن تيمية عن المعاني الموجودة في الجنة وأنها تؤخذ بالمعنى المجازي فيقول: "فإن الله قد أخبر أن في الجنة خمرًا ولبنًا وماء وحريرًا وذهبًا وفضة وغير ذلك ونحن نعلم قطعًا أن تلك الحقيقة ليست مماثلة لهذه بل بينهما تباين عظيم مع التشابه فتشبيه اسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق كما أشبهت الحقائق من بعض الوجوه فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندركها في الدنيا ولا سبيل إلى إدراكنا لها لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجه"[4]

---

(١) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، مراجعة وتعليق د. عبد العلي عبد الحميد حامد الدار السلفية بومباي، الهند، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م، ص ٢٥٠

(٢) راجع ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ٢٣٨-٢٣٩ وما بعدها.

(٣) راجع محمد أبو زهرة: ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه وفقهه، ص ٢٧٠-٢٧١.

(٤) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ١٢.

ويذكر ابن تيمية كذلك أن هناك جانبًا من المتشـــابه لابد من اللّجوء فيه إلى التأويل فما ورد في النَّص الدِّيني من أخبار عن أوصاف الجنة وما يوجد بها من لبن وعسل وحرير لا يمكن أن يكون مثل الذي يوجد في الدنيا وإنما تأخذه بالمعنى المجازي ويظهر ذلك في قوله: "فالمتشـــابه من الأمر لابد من معرفة تأويله؛ لأنه لابد من فعل المأمور وترك المحظور وذلك لا يمكن إلا بعد العلم لكن ليس في القرآن ما يقتضي أن في الأمر متشـابها فإن قوله ﴿وَأُخَرُ مُتَشَـابِهَاتٌ﴾[1] قد يراد به من الخبر فالمتشـابه من الخبر مثل ما أخبر به في الجنة من اللَّحم واللَّبن والعسل والماء والحرير والذَّهب فإن بين هذا وبين ما في الدُّنيا تشابه في اللَّفظ والمعنى ومع هذا فحقيقة ذلك مخالفة لحقيقة هذا وتلك الحقيقة لا نعلمها نحن في الدُّنيا"[2] كما يبرز ابن تيمية جانبًا من المُتشـــابه يُسَــمِّيه المُتشـــابه الإضـــافي يعلمه بعض الناس ويتشـــابه على البعض الآخر وهذا النّوع من المتشـابه وإن كان خفي الدِّلالة على غير الرَّاسخين في العلم، فالرَّاسخون يعلمونه ويفسرونه ويتحدث عن المُتشـابه الإضافي وبأنه أحيانًا "يُقال قد اشتبه علينا هذا كقول بني إسرائيل ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَـابَهَ عَلَيْنَا﴾[3] وإن كان في نفسـه متميزًا مُنفصلًا بعضـه عن بعض وهذا من باب اشْـتِباه الحق بالباطل كقوله ﷺ في الحديث: ((الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور متشـــابهات لا يعلمهن كثير من الناس))، فدل ذلك على أنَّ من الناس من يعرفها فليست مشتبهة على جميع الناس بل على بعضهم بخلاف ما لا يعلم تأويله إلا الله فإنَّ الناس كلهم مشتركون في عدم العلم بتأويله"[4]

ويعيب ابن تيمية على بعض التأويلات الباطلة الصَّحيحة وهذا يعني أنه يرفض التأويل الفاسد وربما كانت دعوته السَّابق عرضها المُتشـددة في رفض التأويل سببها وجود تأويلات لم يرض عنها وَيُنَوَّه عن ذلك بقوله " أنَّ الذي اقتضـي شـهرة القول عن أهل السُّـنة بأنَّ المُتشـابه لا يعلم تأويله إلاّ الله ظهور التَّأويلات الباطلة من أهل البدع كالجهمية والقدرية من المعتزلة وغيرهم فصار أولئك يتكلمون في تأويل القرآن برأيهم الفاسد وهذا أصـــل معروف لأهل البدع أنهم يفســـرون القرآن برأيهم العَقْلي وتأويلهم اللّغوي فتفاســـير المعتزلة مملوءة بتأويل النّصوص المثبتة للصِّفات والقدر على غير ما أراده الله ورسوله فإنكار السَّلف والأئمة هو لهذه التأويلات الفاســـدة كما قال الإمام أحمد في ما كتبه فى الرَّد على الزَّنَادِقة والجهمية فيما شَـكَّت فيه من مُتشابه القرآن وتأوَّلته على غير تأويله فهذا الذي أنكره السَّلف والأئمة من التَّأويل "[5] والذي يؤكد أن

---

(١) سورة آل عمران: آية ٧.

(٢) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص ٢٢٩، وراجع أيضا لابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ١٢.

(٣) سورة آل عمران: آية ٧٠

(٤) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص ٢٤٤، وراجع أيضا لابن تيمية: الإيمان ص ٨٠-٨١-٨٢.

(٥) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص ٢٧٤.

ابن تيمية قَبِل التأويل أحيانًا، اعتباره أن المتأول الذي أخفق في تأويله يأخذ ثوابه على ما قد اجتهد به من رأي "فالمتأول الذي أخطأه في تأويله في المسائل الخبرية والأمرية وإن كان في قوله بدعة يخالف بها نصًا أو إجماعًا قديمًا وهو لا يعلم أنه يخالف ذلك بل قد أخطأ فيه كما يخطئ المُفْتي والقاضي في كثير من مسائل الفتوى والقضاء باجتهاده يكون أيضًا مثابًا من جهة اجتهاده المُوافق لطاعة الله تعالى غير مثاب من جهة ما أخطأ فيه وإن كان معفوًا عنه"(١).

والخلاصة أن ابن تيمية جمع بين رفض التأويل وقبوله فيتضح قبوله للتأويل أيضا عندما رأى في "الجواب الصَّحيح" أنَّ النَّصارى أخطئوا عندما قالوا بالابن والأب على الحقيقة، وإذا أخذوا بالتَّأويل لمَا كان هذا خطأ وأنَّ هذه الألفاظ من الألفاظ المتشابهة ولذلك صار كثير منهم يُريدون به المعنى الباطل ويرد على النَّصارى بقوله " أنكم إنَّما ضللتم بِعِدُولِكم عن صريح كلام الأنبياء وظاهره إلى ما تأولتموه عليه من التَّأويلات التي لا يدل عليها لفظه لا نصًّا ولا ظاهرًا فعدلتم عن المحكم واتبعتم المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فلو تمسكتم بظاهر هذا الكلام لم تضلوا فإنَّ الابن ظاهره في كلام الأنبياء لا يراد به شيء من صفات الله بل يراد به وليه وحبيبه ونحو ذلك وروح القدس لا يراد به صفته بل يراد به وحيه وملكه ونحو ذلك فعدلتم عن ظاهر اللَّفظ ومفهومه إلى معنى لا يدل عليه اللفظ البتة فكيف تدعون أنكم اتبعتم نصوص الأنبياء"(٢).

وهذا النَّص يثبت أخذه بالتأويل ويدل على أنّه أخذ بالتَّأويل في بعض المواضع دون تصريح، ورفض الأخذ به في مواضع أخرى فهذا ما أكدته لنا نصوصه التي ذكرناها

وقد تقابلت آراء ابن تيمية عندما نفى التشبيه والتجسيم عن مذهبه الذي هو من وجهة نظره مذهب السَّلف ثم نراه يثبت الفوقية ويقول أن "كتاب الله من أوله إلى آخره وسُنَّة رسوله من أولها إلى آخرها ثُم عامة كلام الصحابة والتَّابعين ثم كلام سائر الأئمة مملوء بما هو إمَّا نص وإمَّا ظاهر في أن الله سبحانه وتعالى فوق السَّماء "(٣)

ورفض ابن تيمية للتأويل يؤدي لا محالة إلى التَّشبيه لأن " من قال استوى بذاته المقدسة فقد أجراه سبحانه وتعالى مجرى الحسيات وينبغي أن لا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل فإنَّا به عرفنا الله تعالى

---

(١) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، ١٤٤.

(٢) راجع ابن تيمية: الجواب الصحيح امن بد دين المسيح، تقديم السيد صبح المدني، مطبعة المدني، الجزء الثالث، بدون تاريخ، ص ١٦٥.

(٣) ابن تيمية: الحموية الكبرى، ص ٤١٩-٤٢٠

وحكمنا له بالقدم فلو أنكر قلتم نقرأ الأحاديث ونسـكت لما أنكر أحد عليكم وإنَّما حملكم إياها على الظَّاهر قبيح"[١]

وإذا كان ابن تيمية قد أخذ بالآية القرآنية التي تقول ﮋوَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهﮊ فهناك رأي يقول أنَّ هناك وقف عن ﮋوَالرَّاسِـخُونَ فِي الْعِلْمِﮊ وإذا كان التأويل الحقيقي لا يعلمه إلا الله جَزْمًا وإن كان التَّأويل من المجاز الواضح الشَّـائع فالحق الأخذ به وألَّا يجتهد المؤول وكان تأويل السَّـلف إجمالي وفيه كثير من الحذر فقد أخذوا بالتأويل عندما يكون هناك ضرورة لذلك أي إنهم لم يتوسَّعوا فيه احترز من الوقوع في التأويل الخاطئ وليس رَفْضًا للتأويل إجمالًا فقد اضطروا إلى صرف اللَّفظ الظاهر عن ظاهره فأخذوا بالتأويل في حدود وحرص واتجهوا إلى إمرار الصِّـفَات على ما جاءت من غير تفسـير ولا تأويل إلا أن تقع الضـــــرورة كقوله تعالى ﮋوَجَاءَ رَبُّكَ[٢] أي جاء أمره وهذا مذهب السَّلف[٣]

وأما نفي الصِّـفَات بالنِّسـبة لابن تيمية فهو ضـرب من التَّعطيل فيقف بذلك ضـد المُنَزّهة في تصـورهم للتوحيد وفي نفيهم للتركيب عن الله تعالى والعلو على العرش فيسـخر منهم بقوله " قالوا بأنه واحد لا قسيم له في ذاته أو لا جزء له أو لا بعض له لفظ مجمل فإن الله سبحانه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد فيمتنع عليه أن يتفرق أو يتجزأ أو يكون قد ركب من أجزاء لكنهم يدرجون في هذا اللَّفظ نفي علوه على عرشـه ومباينته لخلقه وامتيازه عنهم ونحو ذلك من المعاني المسـتلزمة لِنَفْيه وتعطيله ويجعلون ذلك من التَّوحيد "[٤]

والنَّظرة الحِسِّـية التي قبلها ابن تيمية يعود ويرفضـها متجها إلى التَّنْزِيه، واتجاهه إلى التَّنْزِيه قد يكون مَرَدُّه تحسـبه واحترازه من قيام ثورات عارمة ضـد اتجاهه الحِسِّي وقد حدث ذلك بالفعل ولكن المعروف أنَّ المفسـر يختار منهجًا واحدًا من المناهج المطروحة التي هي بالطَّبع مُرتبطة بمفاهيم معينة لديه وهو بذلك يَحْمِي نفسه من عدم الاتِّساق في الأقوال عندما يصرح بالفِكرة ثم يرفضها ومن عدم الاتِّساق مع الواقع عندما يرفض التأويل فقد ثبت أنَّ التأويل لا غنى عنه لأنه "لا بد من المصير إلى التأويل وذلك هو أن تحمل

---

(١) أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي الحنبلي. دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة. ص ٧.

(٢) سورة الفجر، آية ٢٢.

(٣) راجع ابن الجوزي الحنبلي: دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة ص ٥٧.

(٤)ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص ١٠٦.

هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة والوجه في حسن هذا المجاز: أن من عظمت عِنايته بشيء وميله إليه ورغبة فيه كان كثير النَّظر إليه فجعل لفظ العين التي هي آله لذلك النَّظر كناية عن شِدَّة العناية"[١]
وهذا يعني أنَّ ابن تيمية لم يلتزم بمنهج واحد، والذي حَدَّده منذ البداية ففي معرض حديثه عن ما في الجنة أنكر أن الموجود في الجنة يُشبه ما في الدُّنيا فوعود الله لعباده لا تشبه ما في الدُّنيا لا في صورتها ولا في حقيقتها فعنده"ما أخبر الله به في الجنة من المطاعم والمشارب والملابس كاللَّبن والعَسَل والخمر والماء فإنا لا نعرف لَبَنا إلا مَخْلوقًا من ماشية يخرج من بين فَرْث ودم وإذا بقى أيامًا يتغير طعمه ولا نعرف عسلًا إلَّا من نحل تصنعه في بيوت الشَّمع المُسدسة فليس هو عسلًا مُصَفًّى ولا نعرف حريرًا إلا من دود القِزّ وهو يَبْلَى وقد علمنا أنَّ ما وعد الله به عباده ليس مُماثِلًا لهذه لا في المادة ولا في الصُّورة والحقيقة بل له حقيقة تخالف حقيقة هذه وذلك هو من التأويل الذي لا نعلمه نحن قال إبن عباس ليس في الدُّنيا مما في الجنة إلا الأسماء "[٢] وقياسًا على هذا النَّص نقول: أنه كما أننا لا نعلم من المطاعم والمشارب إلا ما هو موجود في الدُّنيا فنحن لا نعلم أيضًا من المعاني الحِسّية إلا ما هو بين أيدينا وأعيننا وإذا كانت حقيقة ما في الجنة أي ما في الغيب مخالفة لما في حياتنا فكذلك ينبغي علينا تأويل المعاني الحِسّية إلى مفاهيم أسمى وأجل تتناسب مع جلال الله.

وتمسك ابن تيمية برفض التأويل في أغلب مؤلفاته يؤكد – في رأينا – صواب الرَّأي القائل أن " التأويل ليس من عناصر منهجه الذي تبعه بأمانة في كل بحوثه ومناظراته وكتاباته "[٣] فقبوله للتأويل يقف ضد مذهبه الأساسي الذي كونه لنفسه منذ البداية حتى مؤلفاته الأخيرة، وهو الأخذ بظواهر النّصوص وحرفيتها، ورفض التأويل فلم يَرَ ابن تيمية في المجاز إلا نوع من الكذب في الخطاب وتمويه في الأسلوب، ومن هُنا كان عدم قبوله للمجاز في النَّص الدِّيني ولكن هل معنى احتواء الكلام على نوع من المجاز أنَّ هذا الكلام فاسد؟ من المؤكد أنَّ الإجابة ستكون بالنَّفي[٤] لأن "ما ساقه ابن تيمية من النّصوص المجاز فيها واضح حتى كأنه حقيقة"[٥] ولم يقم التأويل إلّا دفاعًا عن النَّص الدِّيني ولِرد شبهة أو طعن ولهذا فإنَّ المآل إلى التأويل أمر لابُد منه لكل عاقل، وعن هذا قال المتكلمون: لمّا ثبت بالدَّليل أنه سبحانه وتعالى مُنَزَّه عن

---

(١) فخر الدين الرازي: أساس التقديس، ص ١٥٨، وأيضا راجع: ابن الجوزي الحنبلي: دفع شبهة التشبيه على المجسمة، ص- ١٠.
(٢) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص ٢٣٨، وراجع أيضا لابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ١٢.
(٣) محمد يوسف موسى: ابن تيمية: الهيئه المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م، ص ١٣٦.
(٤) راجع محمد أبو زهرة: ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه وفقهه، ص٢٧١، وما بعدها.
(٥) راجع: محمد أبو زهرة: ابن تيمية، ص٢٧١.

الجهة والجِسْمية وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار مَحْمَلًا صحيحًا لِئلا يَصِير ذلك سببًا للطَّعن فيها"[1] ومع إيماننا بضرورة التَّأويل أحيانًا فنحن نؤمن أيضًا بوجوب الالتزام بقوانين وقواعد يسير المجتهد وِفْقًا لها " فالتّأويل إذا لم يكن مستند إلى مشروع فكري وسياسي فإنه يكون مجرد مادة استهلاكية أو لهوًا أو لعبًا يشغل فلنضع مشروعنا الفِكْري والسياسي حتى يكون تأويلنا مُنَزّهًا عن العبث "[2] وهذه القواعد حددها بعض العلماء الذين خاضوا في هذه المسألة أمثال الشَّاطبي [3] أما لجوء ابن تيمية للتأويل في بعض الأحيان فهو ضرورة وإن لم يعترف بذلك وهذا يعني أنه لم يلتزم بمنهج واحد وأنه لم ينتبه إلى المشَكَّلات التي يمكن أن تحدث بدون تأويل لبعض النّصوص وهذه المشَكَّلات تتمثل في الاتجاه إلى التشبيه أحيانًا والتعارض الظاهري بين النّصوص والحد من الاجتهاد وأعمال العقل.

---

(١) فخر الدين الرازي: أساس التقديس، ص١٠٦.

(٢) محمد مفتاح: التلقي والتأويل ص ١٤٤.

(٣) راجع الشاطبي: الموافقات: الجزء الرابع، ص ٣٣٣-٣٣٤.

المــدرسَةُ العَــقْلية ومنهــجُها فِي الــتَّأويل
السِّيرة النَّبوية أنموذجا

د. محمد بن علي اليولو الجزولي[1]

تمهيد:

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

هذه الدراسة"المدرسة العقلية ومنهجها في التأويل"السيرة النبوية أنموذجا" إطلالة على مدرسة من مدارس التفسير العقلي للتراث الإسلامي، التي برزت أوائل القرن الرابع عشر الهجري، التي كان لها تأثير كبير على الثقافة الإسلامية، وتركت آثارا بارزة المعالم في الفكر الإسلامي الحديث إلى يومنا هذا.

وقد اعتمدت منهج التأويل العقلي لتفسير مختلف قضايا الفكر الإسلامي، ووظفته في مختلف حقول المعرفة الإسلامية من: علوم القرآن، والحديث، والسيرة، والفقه، والعقائد، والفلسفة والأدب... الخ، متأثرة في ذلك بالمناهج الغربية في التأويل والنقد، خاصة المدرسة الإستشراقية الغربية، التي جعلت العقل أساسا في قبول الأخبار وردها.

وإني أروم من خلال هذا البحث إبراز مسلك هذه المدرسة العقلية في تأويل نصوص السيرة النبوية، وبيان مدى قربها وبعدها عن تلمس الحقائق في هذا التأويل والنظر، مع الحديث عن روادها و أبرز مفكريها، وعلى رأسهم كل من جمال الدين الأفغاني (١٣١٤هـ)، وتلميذه محمد عبده المصري(١٣٢٣هـ)، والشيخ محمد رشيد رضا (ت١٣٥٤هـ) صاحب "تفسير المنار" وغيرهم، مع بيان منهجها في التأويل العقلي لأخبار السيرة النبوية، ثم تقويم ونقد منهجها وآرائها وتأويلاتها التي تخالف الأصلين، دون إغفال للجوانب الإيجابية في تجربتها ومنهجها، ومن تم جاء هذا البحث مكتملة غراسه، وارفة ظلاله، يانعة ثماره، وفق الخطة الآتية:

---

[1] باحث في مركز ابن القطان للدراسات والأبحاث في الحديث الشريف والسيرة العطرة المغرب

مقدمة:

المبحث الأول: المدرسة العقلية ومرحلة التأسيس:

المطلب الأول: النشأة.

المطلب الثاني: روادها الكبار، ونتاجهم.

المبحث الثاني: المدرسة العقلية ومنهجها في تأويل أخبار السيرة النبوية.

المطلب الأول: تحكيم دليل العقل وتقديمه على النقل، والرجوع إلى أحكامه، ورفْعه إلى مرتبة الوحي.

المطلب الثاني: إنكار بعض المعجزات والغيبيات، أو شكهم فيها، أو تأويلها. طالما أنها جزء من الخوارق التي لا تخضع للتصور المادي الصرف و من أمثلة ذلك:

١ . إنكار معجزة الإسراء والمعراج.

٢ . تضعيف رواية شق صدر النبي النبي صلى الله عليه وسلم.

٣ . تأويل الطير الأبابيل.

٤ . إنكار وقوع سحر لبيد على النبي النبي صلى الله عليه وسلم.

٥ . الشك في وقوع معجزة انشقاق القمر.

٦ . تأويل وجود الملائكة والجن والشياطين.

المطلب الثالث: التشكيك في كتب الحديث والسيرة النبوية.

المطلب الرابع: رد بعض الأحاديث الصحيحة أو تأويلها.

المبحث الرابع: تقويم المدرسة العقلية.

المبحث الأول: المدرسة العقلية ومرحلة التأسيس:

المطلب الأول: النشأة.

نشأت هذه المدرسة في أواخر القرن الثالث عشر، وأوائل القرن الرابع عشر الهجري في مصر على يد الأستاذين: الشيخ جمال الدين الأفغاني (١٣١٥هـ)، والشيخ محمد عبده المصري(١٣٢٣هـ)، ومما يلاحظ أن أتباع هذه المدرسة لهم اهتمامات مختلفة، فمنهم السياسيون، فمنهم السياسيون، والصحفيون، والأدباء، والمفكرون الإسلاميون.

ونشأة هذه المدرسة إبان ضعْف الدولة العثمانيَّة، وفي حالة من الجهل والتخلف الذي كان يَغمر الأمة الإسلامية، هذا في الوقت الذي كان فيه الغرب أو العالم المسيحي يتقدَّم في الماديات بصورة مذهلة.

فكان موقف هذه المدرسة من ذلك كله، هو محاولة التوفيق والتأقلم مع تلك الحضارة الوافدة، مع الإبقاء على الانتماء الإسلامي، فدعت إلى الأخذ بتلك الحضارة، متأوِّلة ما يَتعارَض معها من نصوص شرعيَّة.

إنها كما يقول الشيخ محمد حسين الذهبي - رحمه الله - (ت ١٣٩٧هـ): "أعطت لعقلها حرية واسعة، فتأوَّلتْ بعض الحقائق الشرعيَّة التي جاء بها القرآن الكريم، وعدَلت بها عن الحقيقة إلى المجاز أو التمثيل، وليس هناك ما يدعو لذلك إلا مجرد الاستبعاد والاستغراب، استبعاد بالنسبة لقدرة البشر القاصرة، واستغراب لا يكون إلا ممن جهِل قدرة الله وصلاحيتها لكلِّ ممكن، كما أنها بسبب هذه الحرية العقليَّة الواسعة جارت المعتزلة في بعض تعاليمها وعقائدها، وحملت بعض ألفاظ القرآن من المعاني ما لم يكن معهودًا عند العرب في زمن نزول القرآن، وطعنتْ في الحديث تارة بالضعف وتارة بالوضع، مع أنها أحاديث صحيحة".[1]

و من الإنصاف القول أن هذه المدرسة لعبت دورا بارزا ومهما في رد مطاعن المستشرقين، وما يثيرونه من أباطيل حول شخصية النبي صلى الله عليه وسلم، والتشكيك في مدى اتصاله بالوحي، وسماوية الرسالة الإسلامية.

---

١ ـ انظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير؛ د. فهد الرومي ص: ٨١٠.

وكان السـبب الأول لاهتمام هذه المدرسـة بالسـيرة النبوية والتاريخ الإسـلامي، هو تلك الحملة الشـرسـة التي أطلقتها أوروبا للتبشـير والدعوة إلى تنصير العالم الإسـلامي، وذلك بعد احتلاله والتحكم في مُقدرات شعوبه المغلوبة على أمرها.

وكذلك دراسـات المسـتشـرقين الطافحة بالحقد على الإسـلام ورسـوله، فجاءت هذه المدرسـة العقلية لرد مزاعم الغرب والمستشرقين ومن انبهر بهم من أبناء العروبة والإسلام.

وقد تبنت هذه المدرسـة الرد العلمي على أمثال هؤلاء المتجاهلين المتغابين وما يثيرونه من طعون وشـبهات وهي في الحقيقة نابعة من حقد رهيب على الإسـلام ورسـوله صـلى الله عليه وسـلم، وكان للإمام محمد عبده وجمال الدين الأفغاني فضـل السـبق في هذا الميدان، وتبعهم في ذلك تلاميذهم، مثل محمد حسـين هيكل الذي تحدث عن سـبب تأليفه لكتاب" حياة محمد"قال:"ولذلك فكرت في هذا وأطلت التفكير، وهداني تفكيري آخر الأمر إلى دراسـة حياة محمد صـلّى الله عليه وآله وسـلم صـاحب الرسـالة الإسـلامية وهدف مطاعن المسـيحية من ناحية، وجمود الجامدين من المسـلمين من ناحية أخرى، على أن تكون دراسة علمية على الطريقة الغربية الحديثة"[1]

المطلب الثاني: روادها الكبار، ونتاجهم.

يعد الأفغاني وتلميذه محمد عبده الغرابلي المصـري (١٣٤٩هـ)، المؤسـسـين الحقيقيين لهذه المدرسـة، ثم تأثَّر بهم بعد ذلك كثيرون، وفي مقدمتهم تلامذة الشـيخ محمد عبده، مثل:محمد رشـيد رضـا (١٣٥٤هـ) في كتابه "الوحي المحمدي" وكتابه: "سيدنا محمد النبي صلى الله عليه وسلم "، ومحمد مصطفى المراغي (١٣٦٤هـ)، والأستاذ محمد فريد وجدي (١٨٧٨هـ) في كتابه: "السيرة المحمدية تحت ضوء الفلسفة والعلم الحديث" والشـيخ الخضـري في كتابه" محاضـرات في تاريخ الامم الإسـلامية"، وعبدالقادر المغربي (١٣٧٥هـ)، وعبدالمتعال الصـعيدي (١٣٧٧هـ)، وقاسـم أمين وهو من تلامذة محمد عبده(١٣٢٦هـ)، ومحمود شلتوت (١٣٨٣هـ)، ومحمد حسين هيكل في كتابه " حيلة محمد"، وأحمد الباقوري (١٤٠٥هـ)، والعقاد في كتابه "عبقرية محمد"، والإمام محمد أبو زهرة (١٣٩٤هـ)، في كتابه: "خاتم النبيين" ومالك بن نبي (١٣٩٣هـ)، في كتابه: "الظاهرة القرآنية"، ومحمد أبو شهبه (١٩١٤) في كتابه:"السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة".

---

١ ـ حياة محمد ص: ١٠.

ومنهم رجال لا يُحصون كثرة، كما توجد بعض الجماعات التي تأثَّرت بهذه المدرسة منها: جمعية النهضة التونسية أو حركة الاتجاه الإسلامي بتونس.[1]

المبحث الثاني: المدرسة العقلية ومنهجها في تأويل أخبار السيرة النبوية.

المطلب الأول: تحكيم دليل العقل وتقديمه على النقل والرجوع إلى أحكامه، ورفْعه إلى مرتبة الوحي:

قال محمد عبده " اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دل عليه العقل"[2]، وقال أيضا:" الوحي عرفان يجده الشخص من نفسه"[3] وأن بإمكان الإنسان أن يهتدي إلى الله تعالى بعقله وحده وإن لم تبلغه الشرائع ودعوة الرسل[4].

المطلب الثاني: إنكار بعض المعجزات والغيبيات، أو شكهم فيها، أو تأويلها، طالما أنها جزء من الخوارق التي لا تخضع للتصور المادي الصرف و من أمثلة ذلك:

كانت مسألة المعجزات من أكثر قضايا السيرة النبوية التي برز فيها هذا الاتجاه، تارة بإنكارها وعدم ذكرها أصلا، وتارة بالتشكيك فيها، وتارة أخرى بتأويلها حتى تصبح من قبيل المألوف، فالطير الأبابيل تأول بالجراثيم، والملائكة التي أمد الله تعالى بها المؤمنين في غزوة بدر تفسر بالمدد المعنوي، ورحلة الإسراء والمعراج تؤول بوحدة الوجود وسياحة الروح، بل إن بعضهم أوَّل المعجزات النبوية كلها على أنها ضرب من الحظ الذي رافق النبي ! واعتبر هؤلاء القرآن الكريم المعجزة الوحيدة والقطعية التي تثبت نبوة محمد.

يقول محمد حسين هيكل:" ولم يرد في كتاب الله ذكر لمعجزة أراد الله بها أن يؤمن الناس كافة، على اختلاف عصورهم برسالة محمد صلّى الله عليه وآله وسلم إلاّ القرآن الكريم".[5]

وحتى هذا الاعتبار من هؤلاء فيه نظر، إذ حتى المعجزات والغيبيات التي أوردها القرآن الكريم كالإسراء والمعراج، ومدد الملائكة يوم بدر أعملوا فيها التأويل العقلي حتى توافق المألوف، وتساير العقلية الغربية.[6]

---

١ ـ انظر: مجلة المجتمع الكويتية العدد ٥٣٨ الصادرة في ١٤٠١/١٠/١١هـ ص:١٨ ـ ٢٥.

٢ ـ انظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ٣/٣٠١-٣٠٢.

٣ ـ انظر : رسالة التوحيد: لمحمد عبده ص: ١٠٨.

٤ ـ انظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ٣/٢٨٢، ودراسات في السيرة لسرور ص: ٢٨٧.

٥ ـ حياة محمد ص: ٢٠.

٦ ـ مقال: الكتابة العربية المعاصرة في السيرة النبوية، قضايا وملاحظات: أحمد بن محمد فكير ص: ٢١.

ومحمد عبده رائد هذه المدرسة يقول باشتراط أن تكون الخوارق جائزة عقلا لا شرعا[1]، وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا يرى: أنه لولا حكاية القرآن لآيات الله التي أيد بها موسى وعيسى عليهما السلام لكان إقبال الأحرار عليه أكثر، واهتداؤهم به أعم وأسرع! ويرى كذلك أن العجائب الكونية، والمقصود بها المعجزات النبوية هي مثار شبهات وتأويلات كثيرة في روايتها، وفي صحتها، وفي دلالتها، إضافة إلى أنها من منفرات العلماء عن الدين في هذا العصر[2].

وممن سار في هذا المسار أيضا محمود عباس العقاد في كتابه: "عبقرية محمد"، يقول:"إنما نجحت دعوة محمد لأنها دعوة طلبتها الدنيا ومهدت لها الحوادث، وقام بها داعية تهيأت له بعناية ربه وموافقة أحواله وصفاته، فلا حاجة بها إلى خارقة ينكرها العقل، أو إلى علة عوجاء يلتوي بها ذوو الأهواء، فهي أوضح شيء لمن أحب أن يفهم، وهي أقوم شيء سبيلا لمن استقام". [3]

لهذا زعم العقلانيون أن المعجزات انتهت مع بداية بعثة المصطفى صلى الله عليه وسلم وزعموا أن القرآن هو المعجزة الوحيدة والباقية.

١. إنكار معجزة الإسراء والمعراج:

وهي معجزة ثابتة بنص القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة.

ودليلها من القرآن الكريم قوله سبحانه وتعالى: (سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير) [الإسراء:١].

أما دليلها من صحيح حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد جاء نصها عن جَمْع متواتر من الصحابة يبلغون ثمانية وهم: أنس بن مالك، وأبو ذر الغفاري، وأبو هريرة، وجابر بن عبد الله، وحذيفة بن اليمان، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، ومالك بن صعصعة رضوان الله عليهم أجمعين.

وقد أخرجها جهابذة الحديث وأعلام السنن في دواوينهم، وعلى رأسهم الإمام البخاري، ومسلم وغيرهم.

وأسوق هنا رواية البخاري في صحيحه:

---

١ ـ انظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ٢٨٣/٣.

٢ ـ انظر تفسير المنار ١٥٥/١١.

٣ ـ عبقرية محمد : محمود العقاد، ص: ٢٧.

قال عبدان أخبرنا عبد الله، أخبرنا يونس، عن الزهري (ح). حدثنا أحمد بن صــالح، حدثنا عنبسة، حدثنا يونس، عن ابن شهاب، قال: قال أنس: كان أبو ذر رضي الله عنه يحدث: أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: (فُرج سقف بيتي وأنا بمكة، فنزل جبريل ففرج صدري، ثم غسله بماء زمزم، ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمة وإيمانا فأفرغها في صدري، ثم أطبقه، ثم أخذ بيدي فعرج بي إلى السماء، فلما جاء إلى السـماء الدنيا قال جبريل لخازن السـماء: افتح، قال: من هذا؟ قال: هذا جبريل، قال: معك أحد ؟ قال: معي محمد، قال: أرسـل إليه ؟ قال: نعم، فافتح، فلما علونا إلى السـماء إذا رجل عن يمينه أسودة، وعن يساره أسودة، فإذا نظر قبل يمينه ضحك، وإذا نظر قبل شماله بكى، فقال: مرحبا بالنبي الصــالح، والابن الصــالح، قلت: من هذا يا جبريل ؟ قال: هذا آدم، وهذه الأسـودة عن يمينه وعن شماله نسم بنيه، فأهل اليمين منهم أهل الجنة، والأسودة التي عن شماله أهل النار، فإذا نظر قبل يمينه ضحك، وإذا نظر قبل شماله بكى، ثم عرج بي جبريل حتى أتى السماء الثانية، فقال لخازنها: افتح، فقال له خازنها مثل ما قال الأول ففتح).

قال أنس: فذكر أنه وجد في السماوات: إدريس، وموسى، وعيسى، وإبراهيم، ولم يثبت لي كيف منازلهم، غير أنه قد ذكر أنه وجد آدم في السماء الدنيا، وإبراهيم في السادسة.

وقال أنس: (فلما مر جبريل بإدريس قال: مرحبا بالنبي الصــالح، والأخ الصــالح فقلت: من هذا ؟ قال: هذا إدريس، ثم مررت بموسى، ثم مررت بعيسى، فقال: مرحبا بالنبي الصالح، والأخ الصالح، قلت: من هذا ؟ قال: عيسى، ثم مررت بإبراهيم، فقال: مرحبا بالنبي الصــالح، والابن الصــالح، قلت: من هذا ؟ قال: هذا إبراهيم).

قال: وأخبرني ابن حزم أن ابن عباس، وأبا حبة الأنصاري كانا يقولان: قال النبي صلى الله عليه و سلم: (ثم عُرج بي حتى ظهرت لمستوى أسمع صَرِيف الأقلام).

قال ابن حزم وأنس بن مالك رضي الله عنهما: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (ففرض الله علي خمسين صلاة، فرجعت بذلك حتى أمر بموسى فقال موسى: ما الذي فرض على أمتك ؟ قلت: فرض عليهم خمسين صلاة، قال: فراجع ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك، فرجعت فراجعت ربي فوضع شطرها، فرجعت إلى موسى فقال: راجع ربك، فذكر مثله، فوضع شطرها، فرجعت إلى موسى فأخبرته فقال: راجع ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك، فرجعت فراجعت ربي فقال: هي خمس وهي خمسـون، لا يبدل القول لدي، فرجعت

إلى موسى فقال: راجع ربك، فقلت: قد استحييت من ربي، ثم انطلق حتى أتى السدرة المنتهى فغشيها ألوان لا أدري ما هي، ثم دخلت الجنة فإذا فيها جَنَابِذ اللؤلؤ، وإذا ترابها المسك). [1]

لكن نفرا من الكتاب المحدثين أنكروها على حقيقتها، منهم محمد حسين هيكل الذي عدها مثل وحدة الوجود عند غلاة الصوفية يقول: "فهذا الروح القوي قد اجتمعت فيه في ساعة الإسراء والمعراج، وحدة هذا الوجود بالغة غاية كمالها.. تداعت في هذه الساعة كل الحدود أمام بصيرة محمد، واجتمع الكون كله في روحه فوعاه منذ أزله إلى أبده، والإسراء بالروح هو في معناه: كالإسراء والمعراج بالروح جميعا سموا وجلالا وجمالا، فهو تصوير قوي للوحدة الروحية من أزل الوجود إلى أبده"[2].

وتأولها بعضهم على أنها رؤيا منام ليس إلا، من هؤلاء الشيخ محمد الخضري في كتابه "محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية"، حيث مال إلى القول بأن الإسراء كان رؤيا صادقة، وكان بالروح لا بالجسد، يقول: "وإطلاع الله نبيه في النوم على ما يريد إطلاعه عليه لا يختلف شيئا عن إطلاعه إياه في يقظته، لأن رؤيا الأنبياء حق، تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم، فلا يمنع هؤلاء من رأيهم إضافة الإسراء إلى عبده، والروح إذا جلي لها المسجد الأقصى تتمكن من رؤيته، ومعرفة تفاصيله، ومشاهدة آيات عجائبه، أكثر من الرؤية العينية ليلا". [3]

والغريب أن هذا الموقف الذي تبناه الشيخ مخالف لما سطره من قبل في كتابه السابق "نور اليقين"، حيث ذكر قول جمهور أهل السنة من أن الإسراء كان بجسمه الشريف، وساق حديث أنس عند الشيخين الدال على ذلك[4]، بل وردّ على الذين ينكرون المعجزات، فقال بعد سياق معجزة شق الصدر: "وليس هذا بالعجيب على قدرة الله تعالى، فمن استبعد ذلك كان قليل النظر، لا يعرف من قوة الله شيئا، لأن خرق العادات للأنبياء ليس بالأمر المستحدث ولا المستغرب" [5]، ولعل السبب في هذا الاختلاف أن الشيخ ألف كتابه "نور اليقين" في المنصورة، ولم تكن علاقته قد توطّدت بعد مع العقلانيين، ولذا أورد عددا من المعجزات كشق الصدر والإسراء وانشقاق القمر.. بل وأورد جملة منها في آخر كتابه، أما كتابه "محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية" فقد ألفه عندما انتقل إلى القاهرة، وأصبح مدرسا للتاريخ الإسلامي،

---

١ ـ صحيح البخاري كتاب: الأنبياء، باب: باب ذكر إدريس عليه السلام، ١٢١٧/٣، رقم الحديث: ٣١٦٤.
٢ ـ حياة محمد ص ١٩٣ـ١٩٤.
٣ ـ محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية ١/٩٠ـ٩١.
٤ ـ نور اليقين: ص ٧٠.
٥ـ نور اليقين ص ١٨.

وتوثـــقت صـلاته بالشـيخ محمد عبده وغيره من رواد المدرسـة العقلية، ومن ثم لم يشـر فيه إلى عدد من المعجزات النبوية كحادث الفيل، وشق الصدر، ومعجزات الهجرة. [1]

وقـد تتبع ســقطاتـه العلامـة المؤرخ محمـد العربي الثبـاني في كتـابـه:" تحـذير العبقري من محاضرات الخضري".

٢ .تضعيف رو اية شق صدر النبي صلى الله عليه وسلم:

وقعت أحداث شق الصدر النبي صلى الله عليه وسلم وغسله ولأمِهِ، مرتين:

الأولى: عندما كان طفلًا في الرابعة من عمره، يلعَبُ في بادية بني سـعد، وقد روى الإمام مسـلم في صحيحه حادثة الشـق الأولى عن أنس بن مالك:(أن رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم أتاه جبريل صـلى الله عليه وسـلم وهو يلعب مع الغلمان، فأخذه فصـرعه، فشـق عن قلبه، فاسـتخرج القلب، فاسـتخرج منه علقةً فقال: هذا حظ الشيطان منك، ثم غسله في طست من ذهب بماء زمزم، ثم لأمه، ثم أعاده في مكانه، وجاء الغلمان يسعون إلى أمه ــ يعني ظئره ــ فقالوا: إن محمد قد قتل، فاستقبلوه وهو منتقع اللون. قال أنس: وقد كنت أرى أثر المخيط في صدره). [2]

أما المرة الثانية التي وقع فيها شـق صـدره عليه الصـلاة والسـلام: فكانت ليلة الإسـراء وهي في صحيح البخاري من حديث أبي ذر الغفاري رضي الله عنه أن رسـول الله صـلى الله عليه و سـلم قال:(فرج سـقف بيتي وأنا بمكة، فنزل جبريل ففرج صـدري، ثم غسـله بماء زمزم، ثم جاء بطسـت من ذهب ممتلئ حكمة وإيمانا فأفرغها في صدري، ثم أطبقه). [3]

وأما محمد حسين هيكل فساق هذه القصة، وذكر احتياط ابن إسحاق والطبري في روايتها، ثم شكك في صحتها، ورآها ضعيفة السند، اعتمادا على المستشرقين، وذكر منهم السير وليم موير، ودرمنجم، ثم برر مواقفهم. [4]

---

١ ـ حياة محمد ص ١١٢.

٢ ـ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب ٧٤ الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السموات ١٤٧/١.

٣ ـ صحيح البخاري كتاب: الأنبياء، باب: باب ذكر إدريس عليه السلام، ١٢١٧/٣، رقم الحديث: ٣١٦٤.

٤ ـ انظر دراسات في السيرة النبوية محمد سرور بن نايف ص ٢٨١.

٣. تأويل الطير الأبابيل:

لقد حدثنا القرآن الكريم عن هذه الحادثة بأسلوب بلاغي غاية في الروعة في سورة الفيل وهو قوله تعالى: (ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل، ألم يجعل كيدهم في تضليل، وأرسل عليهم طيرا أبابيل، ترميهم بحجارة من سجيل، فجعلهم كعصف مأكول) [١]، وكيف كانت عاقبة أبرهة الأشرم الحبشي الذي قدم مكة بجيش جرار ليهدمها نكاية بالعرب، ورغبة في تحويل القبلة إلى كعبة اليمن التي بناها، ثم كانت عاقبته كما ذكر القرآن الكريم أن أرسل الله عليه طيرا أبابيل تحمل الحصى المحمي، وترميه على رؤوس جيشه، الذي هلك عن آخره، ليكون عبرة للأولين والآخرين.

لكن أصحاب المدرسة العقلية وبسبب تأثرهم بالمناهج الغربية التي لا تؤمن إلا بما هو محسوس، أنكروا هذه الحادثة، وأولوها بتأويل بعيد وهو وقوع: وباء الجدري والحصبة في جيش أبرهة.

يقول الشيخ محمد عبده عند تفسيرقوله تعالى: (ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل، ألم يجعل كيدهم في تضليل، وأرسل عليهم طيرا أبابيل، ترميهم بحجارة من سجيل، فجعلهم كعصف مأكول)[٢]:" وفي اليوم الثاني فشا في جند الحبشي داء الجدري والحصبة، قال عكرمة: وهو أول جدري ظهر في بلاد العرب، وقال يعقوب بن عتبة فيما حدث: أن أول ما رؤيت الحصبة والجدري ببلاد العرب ذلك العام.. هذا ما اتفقت عليه الروايات ويصح الاعتقاد به.. فيجوز لك أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض، أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجارة من الطين اليابس الذي تحمله الريح، فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه فأثار فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم، وتساقط لحمه، وإن كثيرا من هذه الطيور الضعيفة يعد من أعظم جنود الله في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر، وإن هذا الحيوان الصغير الذي يسمونه الآن بالمكروب لا يخرج عنه، وهو فرق وجماعات لا يحصي عددها إلا بارئها، هذا ما يصح الاعتماد عليه في تفسير السورة، وما عدا ذلك فهو مما لا يصح قبوله إلا بتأويل إن صحت روايته"[٣].

---

١ ـ سورة الفيل الآيات ١ـ٥.

٢ ـ سورة الفيل الآيات ١ـ٥.

٣ ـ الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ٥/٥٢٨ـ٥٢٩.

وممن جوز هذا التفسـير المجوج كذلك محمد حسـين هيكل قال:"..كان وباء الجدري قد تفشـى بالجيش وبدأ يفتك به، وكان فتكه ذريعا لم يعهد من قبل قط، ولعل جراثيم الوباء جاءت مع الريح من ناحية البحر". [1]

٤ . إنكاروقوع سحرلبيد على النبي صلى الله عليه وسلم:

أما سحر النبي صلى الله عليه وسلم من طرف لبيد بن الأعصم اليهودي فثابت من حديث عائشة رضي الله عنه الذي أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما.

قالت رضي الله عنها: سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل من بني زريق يقال له لبيد بن الأعصم، حتى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخيل إليه أنه يفعل الشيء وما فعله، حتى إذا كان ذات يوم، أو ذات ليلة وهو عندي، لكنه دعا ودعا ثم قال: (يا عائشة أشعرت أن الله أفتاني فيما استفتيته فيه، أتاني رجلان فقعد أحدهما عند رأسي، والآخر عند رجلي، فقال أحدهما لصاحبه: ما وجع الرجل؟ فقال: مطبوب، قال: من طبه؟ قال: لبيد بن الأعصم، قال: في أي شيء؟ قال: في مشط ومشاطة، وجف طلع نخلة ذكر، قال: وأين هو؟ قال: في بئر ذروان)، فأتاها رسول الله صلى الله عليه وسلم في ناس من أصحابه فجاء فقال:(يا عائشة كأن ماءها نقاعة الحناء، أو كأن رؤوس نخلها رؤوس الشياطين). قلت: يا رسول الله أفلا استخرجته؟ قال: (قد عافاني الله فكرهت أن أثور على الناس فيه شرا). فأمر بها فدفنت. [2]

لكن أصحاب المدرسـة العقلية ينكرون وقوع هذا السحر للنبي صلى الله عليه وسلم وممن أنكر ذلك هيكل في كتابه"حياة محمد" يقول: "وفي هذه الفترة تجري القصة التي تروي أن اليهود سحروا محمدا بفعل لبيد حتى كان يحسب أنه يفعل الشيء وهو لا يفعله، وهي قصة اضطربت فيها الروايات اضطرابا شديدا، يؤيد رأي القائل بأنها محض اختراع، لا شيء فيها من الحق"[3].

---

١ ـ حياة محمد، ص ١٠٢.

٢ ـ متفق عليه أخرجه البخاري في كتاب: الطب، باب: السحر، ٢١٧٤/٥ رقم: ٥٤٣٠، ومسلم في كتاب:السلام، باب: السحر، ١٧١٩/٤، رقم: ٢١٨٩، من طرق عن هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها به.

٣ ـ حياة محمد ص ٢٧٤، وانظر ص ٢٥٣ و ٣٠٦.

٥. الشك في وقوع معجزة انشقاق القمر:

وهي معجزة ثابتة بنص القرآن، وبالأحاديث الصحيحة، أما القرآن فقوله تعالى: (اقتربت الساعة وانشق القمر)[١].

وأما الأحاديث فقد صحت عند الشيخين من حديث عبد الله بن مسعود[٢] وأنس بن مالك، [٣] وعبد الله بن عباس[٤]، ومن حديث عبد الله بن عمر عند مسلم والترمذي. [٥]

لكن أصحاب المدرسة العقلية ينكرون هذه المعجزة، وفي مقدمتهم تلميذ محمد عبده الأستاذ محمد رشيد رضا الذي شكك في تواتر روايات هذه الحادثة، واعتبر القول به زعما باطلا، وأنه لو وقع لتوفرت الدواعي على نقله بالتواتر لشدة غرابته، ولنقله جميع من شاهده[٦]، ورد رواية الشيخين لها بدعوى أن حديث أنس وابن عباس من مراسيل الصحابة، وأن حديث ابن عمر ليس فيه أنه حدث عن رؤية، ثم لاختلاف هذه الروايات وتعذر الجمع بينها[٧]، فضلا عما فيها من خبر بوقوع تغير في النظام الكوني العام، وهو ما لا يصدق إلا بخبر قطعي ثابت[٨]، كما أن الموقف القرآني من عدم إجابة الكفار إلى ما طالبوا به من الآيات، يرد حديث أنس الذي فيه أن هذه المعجزة وقعت جوابا على سؤال المشركين. [٩]

---

١ ـ سورة القمر، الآية: ١.

٢ ـــ صحيح البخاري كتاب: الأنبياء، باب: سؤال المشركين أن يريهم النبي آية فأراهم انشقاق القمر رقم الحديث: ٣٦٣٦، ومسلم في كتاب: صفات المنافقين، باب: انشقاق القمر، رقم الحديث: ٢٨٠٠.

٣ ـــ صحيح البخاري كتاب: مناقب الأنصار، باب: انشقاق القمر رقم الحديث: ٣٨٦٨، ومسلم في كتاب: صفات المنافقين، باب: انشقاق القمر، الحديث: رقم ٢٨٠٢.

٤ ـــ صحيح البخاري كتاب: تفسير سورة القمر، باب: (وانشق القمر) رقم الحديث: ٤٨٦٦، ومسلم في كتاب: صفات المنافقين، باب: انشقاق القمر رقم الحديث: ٢٨٠٣.

٥ ـ صحيح مسلم كتاب: صفات المنافقين، باب: انشقاق القمر رقم الحديث:، ٢٨٠١.

٦ ـــ انظر منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير للدكتور فهد الرومي ص ٥٨٤ نقلا عن مجلة المنار مجلد ٣٠، الجزء ٢٦٦/٤-٢٦٧.

٧ ـ انظر المرجع السابق ص ٥٨١-٥٨٣.

٨ ـ انظر المرجع السابق ص ٥٨٥.

٩ ـ انظر المرجع السابق ص ٥٨٥-٥٨٦.

٦. تأويل وجود الملائكة والجن والشياطين:

أما وجود الملائكة والإيمان بهم فيعد من أصول الإيمان الستة التي لا يصح إيمان المسلم إلا بها، وقد ورد ذكرهم في عدة آيات من القرآن الكريم، وأحاديث خير المرسلين صلى الله عليه وسلم، منهم من كلفه الله سبحانه بالوحي كجبريل عليه السلام، ومنهم من كلفه بأخذ أرواح العباد كملك الموت، ومنهم الحفظة، والكتبة، وغير ذلك. كذلك الجن ورد ذكرهم في الكتاب والسنة بالأدلة الثابتة الصحيحة.

لكن أصحاب المدرسة العقلية ينكرون هذه الغيبيات تارة، و يأولونها تارة أخرى لتستقيم حسب فهمهم، فمحمد عبده لا يعتبر الملائكة والجن والشياطين مخلوقات من مخلوقات الله بل سماهم قوة وفكرا...[١]

أما تلميذه محمد رشيد رضا فهو متذبذب بين التوقف والإثبات في مسألة صرع الجن للإنسان، ويشتد نكيره على المشعوذين والدجالين الذين يبالغون في ذلك، ويرجعون كل حالة صرع، أو مرض نفسي إلى الجن، والقرآن الكريم -حسب رأيه- لا يثبت ذلك ولا ينفيه[٢].

المطلب الثالث: التشكيك في كتب الحديث والسيرة النبوية:

حيث زعم محمد حسين هيكل في مقدمة كتابه:" حياة محمد" أنه سيسلك الطريقة العلمية الحديثة في كتابة السيرة النبوية[٣]، هو يرى أن أكثر كتب السيرة أضافت إلى حياة النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يصدقه العقل، ولا حاجة له في ثبوت الرسالة[٤]، ويرى أنه قد دس فيها خرافات لا يسيغها العقل، ولا يقبلها الذوق. [٥]

ثم إن مقاييس المحدثين غير كافية في نظر هيكل لقبول الحديث، وبالتالي اعتمد على مصادر المستشرقين مثل: "حياة محمد" لوليم موير الذي اقتبس منه عنوان الكتاب، ومن مصادره أيضا كتاب الإسلام للأب لامانس.

---

١ ـ الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ١٤٣/٤

٢ ـ انظر تفسير المنار، ٩٥/٣-٩٦، ٣٧٠/٨-٣٧٢.

٣ ـ حياة محمد ص ٤٩.

٤ ـ حياة محمد ص ١٤.

٥ ـ حياة محمد ص١٧.

المطلب الرابع ـ ردِّ بعض الأحاديث الصحيحة أو تأويلها:

كما لا يتورع أصحاب المدرسة العقلية في إعمال العقل في الأحاديث الصحيحة الثابتة، وتأويل نصوصها القطعية التبوث، لتتماشى مع المنطق بحسب زعمهم.

والسبب الذي دفع المدرسة العقلية إلى اتباع هذا المنهج هو الهزيمة النفسية أمام الغرب، وغلبت النزعة الدفاعية على كثير من أصحاب هذا الاتجاه أمام دعاوى المستشرقين، فحاولوا تقديم الإسلام للغربيين في صورته المثلى حسب زعمهم، فوقعوا في تأويل وإنكار أحاديث السنة والسيرة الثابتة التي تخالف العقل والمنطق بزعمهم، فتجرؤوا على تضعيف أحاديث ولو كانت مما رواه الإمام البخاري ومسلم، واتفقت على صحة سنده جهابذة النقاد من المحدثين، فصحة السند عندهم غير كافية للحكم بثبوت الحديث، بل لابد من عرض متنه على القرآن الكريم وموازين العقل البشري، ولذلك أنكروا كثيرا من أحاديث السيرة النبوية وقد تقدمت معنا نماذج منها.

المبحث الرابع: تقويم المدرسة العقلية.

منهج هذه المدرسة جاء ردا على المستشرقين، ودفاعا عن الإسلام في وجه خصومه، لكن استعملت أساليب المستشرقين، في اعتمادها العقل في تفسير قطعيات الدين، وحمل نصوصها ما لاتحتمل، وهي بذلك امتداد للمدرسة العقلية الإعتزالية التي ظهرت للرد على الديانات والفرق المخالفة للإسلام، والمدرسة العقلية وإن كان يحسب لها فضل وقوفها ضد أراجيف المستشرقين، إلا أنها جانبت الصواب في تغليب العقل على نصوص الشرع، واعتمادها موارد غريبة عن الإسلام، وبالتالي أتت نتائجها شوهاء لا تعبر عن روح الإسلام، ونقاء دعوته، وبالتالي فلا تعد من المدارس الأصيلة التي يعتمد عليها في الاستمداد.

وقد بين أخطأ هذه المدرسة الكثير من العلماء، ومنهم من عاصروها، وأقدم مَن نقَد هذه المدرسة ووجَّه إليها الاتهام الشيخ محمد عليش المالكي (١٢٩٩هـ)، الذي عاصَر الأفغاني ومحمد عبده وكان يُحذِّر منهما ومن منهجهما، [١] والشيخ مصطفى صبري، آخر مشايخ الدولة العثمانية، فقد شبَّه الأفغاني

١ ـ انظر: تاريخ الأستاذ الإمام؛ للشيخ رشيد رضا (٩٠/١).

ومحمد عبده بلوثر مجدد البروتســتانت، [1] واعتبر محمد عبده أول من أدخل الماســونية إلى الأزهر، وهو الذي شجَّع تلميذه قاسم أمين على ترويج السفور، وتأليف كتبه في المرأة. [2]

ولا عجب أن يكون فكر محمد عبده نسخة طبق الأصل لما يردده المستشرقون، فقد تأثر بهم واتصــل بهم في لبنان، وباريس، ولندن، واســتمر في التعاون معهم بعد عودته من منفاه، حيث كانت أوربا آنذاك تعكف على عبادة إله جديد اسمه العقل، وبعد عودته من منفاه أراد أن يثبت للأوروبيين أن للعقل مكانة في الإسلام، وأن المعجزة الوحيدة التي يؤمن بها المسلمون هي القرآن، لهذا أسس الشيخ مدرسته وتلامذته على هذا المنهج.

وممن نقد أيضا هذا الإتجاه الدكتور محمد حسين الذهبي في كتابه " التفسير والمفسرون"، والأستاذ سيد قطب حيث نقد منهج المدرسة في التأويل [3]، والأستاذ الدكتور: فهد بن عبد الرحمن الرومي في أطروحته للدكتوراه والمعنونة بـــ" منهج المدرســة الحديثة في التفســير"، والعلامة المؤرخ محمد العربي الثباني في كتابه:" تحذير العبقري من محاضرات الخضري".

وفي مقابل هؤلاء نجد من بالغ في الثناء على هذه المدرســة منهم الدكتور محســن عبدالحميد، ومحمد عمارة في كتابه:" الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده "، والحقيقة أنه لا تنكر جهودها في الإصــلاح، غير أنها للأسف ليست موردا للاستمداد الصحيح من سيرته صلى الله عليه وسلم.

لائحة المصادر والمراجع:

١) الاتجاهات المعاصــرة في كتابة الســيرة النبوية: مقال أســتاذنا الدكتور عبد الرزاق هرماس المنشــور بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية السنة ١٨/العدد ١٤٢٤/٥٥-٢٠٠٣.

٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده: جمع وتحقيق محمد عمارة، المؤســســة العربية للدراســات والنشر، بيروت، ١٩٧٣.

٣) تاريخ الإســلام ووفيات المشــاهير والأعلام: لأبي عبد الله شــمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٤) تفسير المنار: رشيد رضا، مكتبة المنار، ١٣٤٦هـ.

---

١ ـ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين؛ مصطفى صبري (١/ ١٤٤).

٢ ـ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين؛ مصطفى صبري (١/ ١٣٣ – ١٣٤).

٣ ـ في ظلال القرآن (ص: ٣٩٨٧).

٥) الجامع الصحيح المختصر: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، ت: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط٨، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٦) حياة محمد: د. محمد حسين هيكل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١٣، م=١٩٦٨م.

٧) دراسات في السيرة النبوية: د. حسين مؤنس، الزهراء للإعلام العربي، ط٢، القاهرة، ١٩٨٥.

٨) دراسات في السيرة النبوية: محمد سرور بن نايف زين العابدين، دار الأرقم، برمنجهام، ، ط٣، ١٩٨٨م.

٩) رسالة التوحيد: محمد عبده، ط: إحياء العلوم بيروت.

١٠) الرسالة المحمدية: لسليمان الندوي، مكتبة دارالفتح، دمشق، ١٩٧٣.

١١) السيرة النبوية الصحيحة: د. أكرم ضياء العمري، مركز بحوث السنة والسيرة، جامعة قطر، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

١٢) السيرة النبوية بين الخيال والتاريخ الشعبي: مقال لنبيلة إبراهيم سالم، مجلة عالم الفكر المجلد ١٢، العدد ٤، السنة ١٩٨٢.

١٣) السيرة النبوية: عبد الملك ابن هشام، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

١٤) الطبقات الكبرى: لابن سعد، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧.

١٥) عبقرية محمد صلى الله عليه وسلم: محمود عباس العقاد، دار نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

١٦) فتح الباري الحافظ: ابن حجر، طبعة دار الريان للتراث، القاهرة ط٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

١٧) فقه السيرة النبوية من زاد المعاد، تصنيف خالد عبد الرحمن العك، دار الحكمة، دمشق وبيروت، ط١، ١٤١٠ هـ.

١٨) في ظلال القرآن: سيد قطب، دار الشرق، بيروت، القاهرة، ط١٠، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

١٩) الكتابة العربية المعاصرة في السيرة النبوية، قضايا وملاحظات": مقال لأستاذي أحمد بن محمد فكير، كلية الآداب جامعة ابن زهر، أكادير، المغرب. بحث مرقون.

٢٠) مجلة المجتمع الكويتية، العدد: ٥٣٨ الصادرة في ١١/١٠/١٤٠١هـ.

٢١) مختار الصحاح: للرازي، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط٤، ١٩٩٠م.

٢٢) مسائل في منهج دراسة السيرة النبوية: الدكتور محمد بن صامل السلمي، دار ابن الجوزي، السعودية.

٢٣) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٤) مصادر السيرة النبوية وتقويمها د. فاروق حمادة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٢٥) معجم ما ألف عن رسول صلى الله عليه وسلم: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد. بيروت، ط١، ١٤٠٢ هـ.

٢٦) مفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد، ت: محمد سيد كيلاني، الناشر دار المعرفة، لبنان.

٢٧) منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: د. فهد بن عبد الرحمان الرومي ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان ١٤١٤هـ.

٢٨) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين: مصطفى صبري، ط: إحياء التراث ١٤٠١هـ.

٢٩) نور اليقين: للخضري بيك. ط دار المروج ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

٣٠) الهجمات المغرضة على التاريخ الإسلامي: د. محمد ياسين مظهر صديقي، كتب بالأردية وترجم للعربية بقلم: د. سمير عبد الحميد إبراهيم، دار الصحوة، ط١ ١٤٠٨هـ/١٩٨٨.

المعراج الصوفي و التأويل الذوقي

ا. د. عبد القادر فيدوح[1]

الكشف والمشاهدة:

ينحو التأويل في هذا البحث منحى خاصا باعتماده المعرفة الذوقية سبيلا له. وسيكون حديثنا في هذا المجال عن المتصوفة، مركزين على الفيض الكشفي بما هو رؤية جمالية تنطلق من الفعل الاعتقادي، من منظور ان المتصوفة وظفوا أداة القلب في توصيل ممارستهم الكشفية وخطابهم المعرفي الذي يتعارض مع الخطاب العقلي والدليل البرهاني، وبذلك يكون الذوق هو مصدر طاقة المتصوف من حيث هو ذوق كشفي إلهامي جمالي، يأتيه عبر حالات ومقامات تمر بها النفس في وضع مخصوص، يستطيع الصعود به الى ذات الحق عبر وسيلة الاتصال بالالهام والأحوال، معتبرا ذلك موهبة الهية اختص الله بها صفوة المقربين الذين يتفانون في سبيل معرفة صفات التوحيد بقلوبهم بوصفها "معرفة مباشرة للذات الالهية، وما لها من صفات الوحدة، اذ هي لا تحصل عن طريق من طرق التعلم أو الاستدلال، وانما هي إلهام أو نفث في الروح لا يدانيه أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى، سواء في موضوعه أو منهجه.[2]

إن مسعى التأويل عند المتصوف هو المعرفة، ويستمد رؤيته من الحضرة التي يدرك بها الأشياء ادراكا ذوقيا، ويتجسد موضوعها في الوصول الى الله، كما عير عن ذلك رويم(٣٠٢ ه) من أن المعرفة للعارف مرآة إذا نظرا فيها تجلى له مولاه[3] من خلال هذه الحضرة الربوبية على أساس من الذوق الروحي والكشف الالهي والحس الجمالي. أضف الى ذلك أن التأويل عندهم يتوزع بين إدراك العقل وإدراك القلب أو على نحو ما اصطلحوا عليه بالإدراك العلمي والإدراك المعرفي" والفرق الجوهري بين المعرفة والعلم، أن المعرفة إدراك مباشر للشيء المعروف، والعلم إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم. والمعرفة حال من أحوال النفس تتحد فيها الذات المدركة، والموضوع المدرك والعلم حال من أحوال العقل، يدرك فيها العقل

---

[1] جامعة قطر

[2] ينظر أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة بين ابن رشد و ابن عربي، دار الوفاء ٢٠٠٠ص ١١٦

[3] ينظر المرجع السابق ص ١١٢

نسبة بين مدركين سلبا أو ايجابا، أو يدرك العقل مجموعة متصلة من هذه النسب "[1]"، وفي هذا النوع من الكشف الروحي تتسع رؤية الصوفي من خلال تأويله الشمولي للأشياء التي ترتفع في نظره من الاعتقاد الى التجربة الروحية بفنائه عن نفسه وعن الخلق، فيتحد بالمحبة الالهية، وكأن هذه المحبة هي خلاصه الوحيد وطريقه الأمثل للمعرفة اليقينية التي يستمدها الصوفي من تفسيراته وعباراته في التوحيد من خلال وحدة الشهود/ الوجود.

واذا كان التجلي الالهي هو هدف المتصوف لبلوغ المعرفة الحقة، فإن حرصه على مراعاة جانبي الظاهر والباطن في معرفة النص قائم على دعامة القلب لا العقل، مركزا على المسألة التي تعرضها الآية، ببيان أثرها في القلب بما يسمونه الاشارة، وقد أشار أبو العلا عفيفي الى أن ابن عربي " يبني تأويله لآيات العبادات على أساس أنه لا تعارض بين معناها الظاهر ومعناها الباطن، وأن المؤول يرتفع بالمعنى الظاهر الى مستوى أعلى وأعمق روحانية، لأن ذلك أشد اتصالا بنفس الانسان وقلبه، والانسان مؤلف من نفس وبدن، وكلاهما في نظر ابن عربي مخاطب بالتكليف "[2]"، وهكذا تقوم المعرفة التأويلية، من هذا المنظور، على أساس من الذوق الروحي، والكشف الالهي.

ب. رحلة الكشف

إن المتتبع للتجربة الصوفية يدرك أن النفاذ إلى جوهر الكون مفاده البحث في مظاهر الجمال الإلهي المطلق التي تعكسها صورة الجمال الحسي المخلوق في ظواهرها المتعددة، وهي إحدى السمات التي من شأنها أن تحدد العلاقة الانطولوجية بين الذات الإلهية وصفات العالم، لذلك نجد البحث الجمالي لدى المتصوفة ينتقل من النظر العقلي إلى المشاعر القبلية، أو من تجاوز العالم المدرك اليقيني إلى احتضان عالم الحقيقة، إلى التسامي عن هذا الدرأ لما يشوبه من شوائب شائنة، وهذا يجعلنا ــ ونحن نقارب التفكير الصوفي ــ ننتقل من عقلانية التصور والمعرفة البرهانية إلى يقينية الإحساس بالمشاهدة، أو ننتقل من الطريق النظري التجريدي إلى النظر القلبي.

وإذا كانت فلسفة الجمال تعنى بالأشياء في ذاتها، ومن حيث النظر إليها وفق منظور العلاقة الشكلية الناتجة عن الشعور بالانسجام فإن الفكر الجمالي لدى المتصوفة يعنى بالنظر المطلق المرتبط بفكرتي الفناء ووحدة الوجود، فالرؤية الصوفية تنظر إلى الأشياء بإطلاق، متجاوزة بذلك فكرة التجريد.

---

[1] المرجع السابق ص ١١٤

[2] نفسه ص ٣٣٩

هكذا . إذن . يبدو الجمال في نظرهم متجاوزا مظاهره الحسية مقابل النظر في الوجود على المستوى الانطولوجي الذي من شـانه أن يعكس القيمة الجوهرية لتحقيق الجمالية، وما تعكسـه هذه الصـورة من تطابق لآثار جمالها في الوجود.

وعلى الرغم من تعدد مظاهر الجمال الكوني إلا أن هذه المظاهر في تعدد رموزها وكثرة موجوداتها تبدو موحدة من منظور وحدة: الوجود / الشـهود، وهذه رؤية تتأسـس على إثبات قيمة ارتباط الصـوفي بحبه المتفاني وعشـقه لذات: الخلق / الحق. ومن ثمة كان اكتشـافهم العشـق الإلهي طريقا إلى معرفة الأسرار.

لقد كانت الرؤية الصـوفية نزوعا نحو معرفة إرادة الحق عبر رموز الموجودات، ومالها من التجلي والقدرة الإبداعية من ذات الحق، وهو ما برهن عليه المتصـوفة من خلال تعلقهم بالباري جل اسـمه، وحبهم له حبا فاق النظر العقلي إلى الارتباط بالمشـاهدة والفناء في ذاته، وهذا ما تعبر عنه فكرة الحلول[1] سـواء بحلول ذات الحق في الوجود أم بحلول ذات الخلق بكليته في محبوبه، وأن الخلق متحد بعين الحق صفة وليس حقيقة بحسب ما ورد في الحديث القدسي: " من آذى لي وليا فقد استحل محاربتي، وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء الفرائض، وما يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت عينه التي يبصر بها، وأذنه التي يسمع بها، ويده التي يبسط بها، ورجله التي يمشي بها، وفؤاده الذي يعقل به، ولسانه الذي يتكلم به، إن دعاني أجبته، وإن سـألني أعطيته، وما ترددت عن شـيء أنا فاعله ترددي عن وفاته، وذلك لمن يكره الموت وأنا أكره مساءته "[2].

الحب غاية الغايات: انطلاقا من تجاوز ميدان العقل الذي تظهر فيه الأمور بالقوة، إلى ميدان الوجدان المليء بالغرائز والشـهوات حيث تظهر نزوع الذات الإنسـانية إلى لذاتها ومشـتهياتها، وبينما يهيم الإنسان العادي في هذه الملذات الاستهلاكية البهيمية ليصل إلى نشوة الحياة والتمتع بها، يتجاوز الصوفي ذلك بعد أن يتمكن من نور اليقين، ويسـمو باللذة من معناها "الترابي" إلى معناها " السـماوي " إذ ليس فضل الإنسان بالاستمتاع بملاذ الحياة ولكن بأعلى قيم الوجدان في الحياة الروحية الخصبة.

---

[1] ما نقصده بالحلول، هنا ــ وكما سيرد لاحقا ــ وهو: اتحاد ذات الخلق بذات الحق، اتحاد معنويا لا اتحاد العين بالعين، أو امتزاج الذات والذات. إنه نوع من التشـابه والتماثل، أو قل هو التفاني في محبة الفرد للآخر. ينظر د. حسـن الفاتح قريب الله: فلسفة وحدة الوجود، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٦ ص، ١٩٠ ـ ١٩١.

[2] ورد الحديث بصيغ مختلفة ـ ينظر جامع الأحاديث للسيوطي ٤ / ٧١١.

ومن ثمة فإن الحب المتبادل بين الإنسان والله هو في أساسه حب روحي كما ورد في الآية الكريمة: " فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلّةٍ على المؤمنين أعزّةٍ على الكافرين " (المائدة٥٤).

إن الحب صفة مائزة في كل المخلوقات، وتجربة وجدانية معاشة يدفع إليها تحصيل الرغبة في إشباع الجسد، نشوة اللذة، وهو ما تظهره الغريزة الحيوية في المخلوقات، والجبلة الطبيعية للإنسان، على حد ما أظهرته الفلسفات منذ أفلاطون الذي أثبت طبيعة هذا الحب على أنها قائمة على الرغبة EROS بوصفها " أعظم قوى " بغرض تخليد الإنسان نوعه، وتحقيق توحده في من يحب حتى يصل إلى أسمى فضائل الكون، وهي الخبرة. لذلك ينبغي الابتعاد عن جمال الدنيا المشوب بالدرأ، وهو ما تعرضت له الفلسفات القديمة، متصورة الحب غريزة يصل بها المحب إلى الخير في حال التمسك بالنزعة الخلقية لهذه الفضيلة، فضيلة الخير، في حين يضل الصواب إن هو أهملها، وذلك ما أورده أفلوطين حين قال: بعض الناس يؤثرون الجمال في هذه الدنيا ويقفون في حد التأمل فيه، أما هؤلاء الذين يتذكرون الجمال الأول دون أن يحقروا الجمال في الدنيا، فهم يعجبون بما يرون من جمال في هذه الحياة، ولكنهم لا ينظرون إليه إلا على أنه صادر عن الجمال الخالد وأثر من أثاره، وهؤلاء يحق لهم أن يحبوا الجمال دون أن يعتريهم قط خجل في حبهم. أما الأولون فقد يقعون أحيانا في الشر وهم المنشدون الخير. في الحق كثيرا ما تقود الرغبة في الخير إلى الوقوع في الشر[1].

وإذا كان الأمر كذلك في نظر فلاسفة الإسكندرية الذين ولعوا بتمجيد هذا النوع من الحب الإلهي وبالدعوة إلى اتخاذه طريقا إلى الله في الحياة، فإن المتصوفة يتميزون عن باقي المخلوقات، هائمين بودهم الخالص، وحرقة وجدهم في ذات الخالق، فكأن الحب عندهم يسري -كما وصفه ابن عربي- سريان " اللون في المتلون"[2]. فهم يتميزون باتخاذهم المشاعر العاطفية -في صفائها- طريقا إلى المشاعر الروحية، وما يتخذه عامة الناس من تغليب النسبي المطلق، والآني على الدائم الثابت، لإشباع الذات التذاذها العاطفي المؤقت. فإن المتصوف الذي يتخذ المطلق مبدأه ومنتهاه يهمه الإشباع الروحي الدائم الذي هو خاصية من خصائص أهل التوحيد، وفي هذا إضافة معنى جديد إلى معنى الحب بالمنظور التأويلي " وكان لذلك أثر كبير في الأدب عند شعرائهم الذين عبروا عن عواطفهم وأفكارهم فأضفوا على الجمال معنى جديدا، وخلقوا بذلك في الأدب وسائل للتعبير عن المعاني الروحية وجمالها، فكان للمعاني الغزلية في شعرهم روعة وجدة لم يكن

[1] محمد غنيمي هلال: الحياة العاطفية بين الغذرية والصوفية، دار نهضة مصر ١٩٧٦، ص ٢٢٠.
[2] الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، ٢ / ١١١.

إليها سبيل إلا بتجاوز حدود المادة في النظر إلى الجمال الحسي.[1] ذلك ما خص به المتصوف، وبه وصف في تعلقه بحبه إلى ربه، فكان الحب متبادلا بين الله والإنسـان[2] وبالحب يعتلي صـهوة الرحلة، الرحلة إلى الله، بغرض الاتصـال بالحقيقة، حيث السـفر إلى إرادة الحق والهيام به اشـتياقا حتى تصـير الخلة بينه وبين محبوبه، وهذا ما تطرحه فكرة الاتحاد[3] بحسب مقولة البسطامي: ولقد نظرت إلى ربي بعين اليقين بعد أن صـرفني عن غيره، وأضـاء في بنوره فأراني من عجائب سـره، وأراني هويته، فنظرت بهويته إلى إنائيتي فزالت: نوري بنوره وعزتي بعزتـه، وقـدرتي بقـدرتـه، ورأيـت إنـائيتي بهويتـه، وأعظـامي بعظمتـه، ورفعتي برفعتـه، فنظرت إليه بعين الحق، فقلت لـه، من هـذا ؟ فقـال: هـذا لا أنـا ولا غيري. . فلما نظرت إلى الحق بـالحق، رأيت الحق بالحق، فبقيت في الحق بالحق زمانا لا نفس لي، ولا لسـان ولا أذن لي، ولا علم، حتى أن الله أنشأ لي علما من علمه ولسـانا من لطفه وعينا من نوره[4]. كما عبر البسـطامي بقوله أيضـا: " إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدوني ". وقد روي عن ابن سـبعين انتحاره لهذا الغرض، ذلك لأن الموت في نظر الصـوفي على وجه العموم فعل يجسـد حقيقة الاتحاد المطلق بين ذات الحق وذات الخلق، وبه تمحى الوصـلة الفاصـلة بين الحب والمحبوب. وقد لا نستغرب إذا سمعنا ذلك عند ابن سبعين الذي عجل بموته تقربا من الله واشتياقا إلى لقاء محبوبه والاتحاد به.

وفي هذا إشارة إلى حقيقة الفناء لدى الصوفي وغيبته بمحبوبه عن حبه حتى يظن أنه أتحد وامتزج فيه أو " هو نفسـه ". وللحلاج وقفة متأنية في العلاقة المتبادلة بين الله والإنسـان وهو ما أطلقت عليه الدراسات الحديثة نظرية الحلاج في الـ" هو هو " استنادا إلى إحدى مناجاته:" يا من هو أنا وأنا هو"، أو كما روي عن السقطي قوله: لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا[5]. فالتوحيد عند المتصوفة ـــ في غالب الأحوال ـــ هو امتزاج الروح والوعي بالجوهر المطلق، حيث الحق، وذلك بعد إسـقاط العنصـر

---

[1] محمد غنيمي هلال: مرجع سابق، ٢٢٢.

[2] وفي ذلك آيات كثيرة من الذكر الحكيم منها قوله عز وجل: قل أن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله (آل عمران٣١) فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه (المائدة ٥٤) يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله (البقرة ١٦٥).

[3] الاتحاد عند بعض الصوفية: هو أن تبلغ الاتصال بالله حدا يتلاشى فيه الازدواج بين المحب والمحبوب إذ يصبحان شيئا واحدا في الجوهر والفعل. . وحينما يتحقق الاتحاد تختفي الإشارة إلى كل من (الصوفي والله).

[4] هونري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروه وحسن قبيسي، منشورات عويدات، ١٩٦٦، ص ٢٩٠.

[5] اللمع ٤٦٣.

الناسوتي في وجود العالم الصغير، لينصهر في صفات الألوهية. وقد رأت بعض الدراسات[1]. أن المقصود. هنا .ليس تماهيا من خلال توحد في الجوهر، بل تصعيد وفناء البشري بالرجوع إلى منبعه أو مصدره، وربما كان هذا هو التصور المفهومي الذي يمكن للذات أن تمارسه في مناخ توحيدي خالص.

إن تعلق المتصــوف وشــغفه بربه، ومحو ذاته من أجل إثبات ذات محبوبه، يعد صــفة مائزة وخاصية من خاصيات الإيمان والتدليه في المحبة الخالصة، وهذا ما أشار إليه المتصوفة الأوائل في أثناء ذكرهم صــفات المحبة، وهو ما أورده القشــيري عنهم من أن المحبة هي: " محو المحب بصــفاته وإثبات المحبوب بذاته "[2]. فالمكاشفة بمحبة الحق تعالى هي ذوبان الذات الناطقة ــ معنويا ــ في ذات الله، عندئذ ترتفع مقامات المتصــوفة إلى المقامات العلية انطلاقا من فنائهم في حبهم، وهو ما علق عليه الهجويري بقوله[3]: إنه عندما يبقى المحبوب ينبغي أن يفنى المحب، لأن غيرة المحبة يفني بقاء المحب لتصــير لها الولاية المطلقة، ولا يكون فناء صفة المحب إلا بإثبات ذات المحبوب، ولا يجوز أن يكون المحبوب قائما بصفته لأنه لو كان قائما بصفته لكان غير محتاج إلى جمال المحبوب، فعندما يعرف أن حياته لا تكتمل إلا بالمحبوب، فإنه بالضرورة يطلب نفي أوصافه، لأنه يعلم أنه مع بقاء صفته يكون محبوبا عند المحبوب فصار بمحبته للحبيب نفيا لنفسه.

هذا هو وضع الصوفي الفاني في طلبه الخلق الباقي بالحق، ومن ذلك كانت صلته بمولاه أسمى من أية صلة حتى من صلته بنفسه، كما عبر عن ذلك أحدهم[4]:

سلوا عن الشوق من أهوى فإنهم   أدنى إلى النفس من وهمي ومن نفسي
مازلت مذ سكنوا قلبي أصون لهم   لحظي وسمعي ونطقي إذ هم أنسى
فمن رسولي إلى قلبي ليسألهم   عن مشكل من سؤال الصب ملتمس
حلوا الفؤاد فما أندى ولو وطئوا   صخرا لجاد بماء منه منبجس

---

[1] ينظر د. تراكي زناد بوشرارة: أمكنة الجسد في الإسلام ترجمة زينة نجار كفروني دار سعاد الصباح ١٩٩٦ ص ٥١ وما بعدها.

[2] كشف المحجوب ٥٥٤ عن: منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية ٣٧٠.

[3] نفسه، ٥٥٤.

[4] هو أبو العباس أحمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي (ت ٥٣٦ هـــ) صاحب كتاب: محاسن المجالس. ويروي أن ابن عربي قد اعتمد عليه في تأصيله " وحدة الوجود ".

وفي الحشا نزلوا والوهم يجرحهم   فكيف قروا على أذكى من القبس

لأنهضن إلى حشري بحبهم   لأ بارك الله فيمن خانهم فنسى

والصوفي في هذه الحال فان بكليته في ذات الحق، باق في صفات الذات العلية، بغرض الوصول إلى كينونة ثالثة، وذلك عبر مقولة الحب الخالد بين المحب الذاكر والمحبوب المذكور من غير فلاح ولا كسب.

وإذا كانت المعرفة اليقينية مرتكزة على مقومات البرهان بوصــفه خاصــية في المذهب العقلي، إذا كان الأمركذلك بحســب لســان الحال، فإن المذهب الصــوفي معني بمعرفة الحقيقة عن طريق الوجدان، على اعتبار اليقين، هنا، هو عين القلب، وفي ذلك سرّ المحبة المتشوقة، وهو ما أورده .على حد قول الغزالي ــ أرباب الأحوال، في جميع مواقفهم، من أن المحبة هي أن تمنح كلك لمن أحببت حتى لا يبقى لك منك شيء. وهو ما ذكره القشيري في أثناء حديثه عن المحبة بوصفها محو المحب بصفاته، وإثبات المحبوب في ذاته. أو ما عبر عنه البسـطامي بقوله: خرجت من الحق إلى الحق حتى صـاح مني في: يا مــن أنت أنا، فقد تحققت بمقام الفناء في الله[1].

إن الحب الحقيقي عند المتصــوفة هو الفناء في ذات الحق، والاتحاد به، وهو ما تزخر به مشــاعر الصــوفية التي تجعل الحب بمثابة ســر الوجود وعلته الأولى. قيم الحب والخير والجمال في العالم المرئي إنما هي فيض من الجمال الأزلي المطلق، وفي ذلك يقول عبد الرحمن جامي: في الوحدة حيث الوجود الموحش، وحيث العالم سر في باطن الحق محتجب بأستار العدم كان " الوجود المطلق " المنزه عن " أنا" و " أنت " وعن كل أثنينية، لم يكن ذلك الجمال معروفا إلا لذاته، متجليا إلا لنفســه في نفســه بنوره الأزلي، وفيه من القوى ما يبهر العقول جميعا.

ولكن الجمال يأبى البقاء محتجبا مختفيا، لا تراه عين، ولا يســعد به قلب، لذلك فك عقاله. وحطم أغلاله، وتجلى في الكون بصورة كل جميل.

تلك طبيعة الجمال، وذلك أصــله الذي فاض على الوجود من عالم الطهر والصــفاء، فســطعت شـمسـه على الأكوان وملأت ما فيها من النفوس فكل ذرة في الوجود مرآة تعكس صـورته: تتفتح عنه الأزهار وتشـدو به الأطيار، ويستمد النور من ناره الضوء الذي يخدع به الفراش فيجره إلى حتفه. حذار أن تقول " هو الجميل ونحن عشـاقه " فلسـت إلا المرآة التي تنعكس عليها صـورته ويرى فيها وجهه، هو وحده الباطن وأنت الظاهر والحب المحض ــ كالجمال المحض ــ ليس إلا منه يتجلى لك منك فيك، فإذا لم تسـتطع أن

[1] تذكرة الأولياء ١/ ١٦٠ عن، سالم جميش: في التصوف بين التجربة وإنتاج الجمال، مجلة الوحدة، ع ٢٤ / ١٩٨٦، ص ١٥٢.

تنظر إلى المرآة فاعلم أنه هو المرآة أيضا، هو الكنز وهو الخزانة أما "أنا" و " أنت " فلا محل لها هنالك، تلك أوهام خادعة لا حظ لها من الوجود[1] فما كان من هذا الجمال المطلق إلا أن تجلى في جميع صــور الجمال لكي يعشــق، لأن طبيعته الأزلية قد اقتضــت ذلك، بل إن ما ســمي بالحب الإنســاني ليس على الحقيقة إلا حبا إلهيا، وبرزخا موصلا إليه، لذلك كانوا يرون في جمال العالم الكبير جمال الإله، وفي الخير الذي يفيض به، الخير الرباني، لذلك كان الدافع البشري هــو " حب الاتصال بالمحبــوب " ـ على رأي ابن عربي ـ بعد أن اشــتاقت إلى الاتصــال به والحنين إلى الرجوع إليه لأنها مجلى من مجاليه، وهذا الشــوق الذي يدفعها إلى الفناء عن ذاتها ويرمي بها في أحوال الجذب والوجد، هو وحده السبيل إلى عودتها إلى وطنها القديم[2].

إن تحقيق هذا المقام في نظر المتصوفة وهو المعبر عنه: بالحب لا يمكن أن يحل في وجدان كل مريد إلا إذا صــفت نفســه من كل منقصــة ومن كل شــائبة، لأن عناصــر العالم الصــغير مســتمدة من الوجود المطلق المنبثق عن ذات الحق، ولتأكيد اتحاد حقيقة الوجود أظهر الحق صفاته في سر الخلافة التي خص بها الإنســـان: " إني جاعل في الأرض خليفة "(البقرة ٣٠)، لأنه إحدى آياته الدالة علة وحدانيته ومحبته، لذلك حق للإنســان الســعي وراء تحقيق غاية الاتحاد، فكان من شــأن ذلك أن كانت صــفات الله الكمالية تظهر على ســائر المخلوقات الدالة على ذاته، فكان الحب، وكان الاتحاد، وهو ما عبر عنه جلال الدين الرومي: " ها هو ذا قد طلع، لم تر الســماء له نظيرا في يقظة أو حلم، وحوله من النار الأبدية لا يقوى الطوفان على إخمادها. يارب لقد أســكرتني خمر حبك، وتهدم كل شــيء في بيت جســمي الطيني لما آنس صاحب الكرم قلبي الموحش، أشعلت الخمر صدري وامتلأت بها عروقي. فلما شاهدته العين، سمعت هاتفا يقول: أحســنت يا خمر الملوك يا كأســا عديمة المثال ! عمل الحب بيده القوية في هدم بيوت الظلام، من ســقفها إلى أرضــها، فلا يتســرب إليها إلا بصــيص من الأشــعة الذهبية خلال شــقوقها، ولما لاحت لقلبي لجة الحب فجأة ألقى فيها بنفسه وقال " لن تراني " "[3]!.

والنص فيما يشير إليه، أو ما يفهم من دلالته دعوة إلى الارتباط بالمحبة الإلهية من خلال الصفات التي هي بمنزلة أشــعة نور الحق وكمالاته التي انعكســت على الموجودات. ومن هنا، ارتبط حب الإنســانية بمحبة الألوهية. وبهذا المعنى ستصبح الأشياء في موجوداتها جزءا من الحب الإلهي. ومن هنا أيضا، فسر ابن عربي طريقة الحب الصوفي بنظرته الشمولية، من أنه كل الوجود وكله الوجود، وهي نظرة كونية يسعى

---

[1] ينظر، نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي / القاهرة ١٩٦٩، ط ٩٣- ٩٤.
[2] المرجع السابق، ص ٩٢.
[3] ديوان شمس تبريز ٣٤٢ عن: في التصوف الإسلامي وتاريخه ٩٣.

بها المتصوف إلى الارتقاء نحو الكونية الخاصة بالجمال الإلهي ".. وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب، وسعاد، وهند، وليلى، والدنيا، والدرهم، والحياة، وكل محبوب في العالم، فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعرا، ولا لغزا، ولا مديحا، ولا تغزلا إلا فيه من خلف حجاب الصور، وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يحب سواه، فإن الحب سبيله الجمال، وهو له، لأن الجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه (..) فعلى كل وجه ما متعلق المحبة إلا الله[١].

ولعل ما يلاحظ هنا هو أن ابن عربي بتعرضه إلى المحبة في نظرتها الشمولية، إنما يريد بذلك إظهار حقيقة الإنسان الكامل عن " طريق محو المحب بصفاته، وإثبات المحبوب بذاته " وفي الإنسان تتجلى جميع الصفات، وبهذا تصبح الوظيفة الدينية للإنسان الكامل من حيث هو واسطة بين الحق والخلق في مقابل وظيفته الميتافيزيقية، من حيث هو مبدأ يجمع بين طرفي الحقيقة: الحق والخلق. فالحركة الصعودية للحق من عالم الظاهر إلى عالم الذات تتم في حالة الشعور بالاتحاد الذي يشعر به الصوفي، وهذا إحلال للتصوف محل الميتافيزيقيا. ويذكر الجيلي في موازاة المراحل، مرحلة الوحدة، ومرحلة الهوية، ومرحلة الانية، ثلاث أحوال يشعر بها الصوفي: وهي إشراق الأسماء الإلهية، وإشراق الصفات، ثم إشراق الذات[٢].

حقيقة الجمال ووحدة الوجود

أ. الجمال جوهر الألوهية

لقد تميزت حقيقة الخلق من إرادة الحق، وظهرت صفات الله في صفات الوجود بالحب حيثما تجلى لنفسه في نفسه، من منظور أن ذات الحق تجلت في ذات الخلق، ولما علم الحق نفسه فعلم العالم من نفسه فأخرجه على صورته فكان له مرآة يرى صورته فيه، فما أحب سوى نفسه.. لأنه لا يرى سوى نفسه[٣]. فالذات الإلهية بهذا المنظور تعرض صفاتها في ذوات مدركة، تشكل مراتب الوجود متجليا في جميع أنواع المخلوقات، أشرفها صفات الإنسان بوصفه مخلوقا أسمى يمثل العالم الأصغر، ويحتوي على صورة المحاكاة، ويكون بمقدور هذا الإنسان التمكن من تأكيد صفات الله بدءا من ذاته، امتثالا لما قاله

---

١ الفتوحات المكية ٢/٣٢٦.

٢ في التصوف الإسلامي وتاريخه (مرجع سابق) ص ٨٧.

٣ الفتوحات المكية ٢/ ٣٢٦.

الرســول (ص): " من عرف نفســه عرف ربه " وهي الصــورة الأولى التي يقبض عليها الإنســان لمعرفة ذات الجلال في ذاته، صورة يمكن اعتبارها متراوحة بين التنزيه والتشبيه.

إن النفس الإنسـانية في نظر المتصـوفة جوهر روحاني، مسـتمدة من نور واجب الوجود، وهي سـر حركة البدن في ظاهرها وباطنها، لذلك كانت وظيفتها معرفية، على ما جاء به الغزالي من أن: " الحقيقة فقه السنة " لما تقوم به (النفس) من دور في سبيل الوصول إلى المعرفة الكاملة والتي تليق بالإنسان بحكم خلقه على الصورة الإلهية، وليس هذا فحسب، وإنما الكمال الحقيقي في حصول المعرفة بحسب رأي الأمير عبد القادر الجزائري (أحد المتصــوفة المتأخرين)، هو الذي يتحقق باجتماع العقل والروح معا، لأن العقل على ما يقول إذا امتزج بالروح امتزاجا معنويا ظهرت العلوم حينئذ في النفس[1].

لقد أقر المتصوفة الجمال في ذواتهم التي تمثل أسمـى المخلوقـات، ـ وتنعكس عليها صفات الحق. معنى ذلك أن ما ينعكس عليه الجمال يتحول إلى جميل، ففي نظرهم، أن وجود معاني " الخلق في صفاته " تعكس صــفات " ذات الحق " وبيان ذلك أن الوجود بعينه يعني وجود معاني الخلق في صــفاته التي تعكس صــفات ذات الحق والاتحاد، على اعتبار أن الإنســان أســمى الخلق، وأنه خليفة الله في الأرض، ومن ثمة يكون كمال التوحد والاتحاد عبر الجهاد الروحي نفيا للصفات الناسـوتية، وتحقيقا للصفات الإلهية، وهو ما عبر عنه الحلاج الذي تبيّن له أن كمال التوحد نابع من إثبات الصفات في ذات الحق بقوله:

أدنيتني منك حتى ظننت أنك أنى
رغبت في الوجد حتى أفنيتني بك عني
مازجت روحك روحي في دنوي وبعـادي
فأنا أنت كما أنــك أنى ومـرادي

* روحه روجي وروحي روحه أن يشأ شئت وأن شئت يشأ
* فإذا أبصرتني أبصرتـه وإذا أبصرته أبصرتني

وفي هذا فعل الوجود الذي يعكس صـورة الاتحاد والتمام والكمال بعيدا عن كل تجسـيم وتحديد لصفات الحق، وعلى الرغم من ذلك فإن مذهب الحلاج ـ ومن حذا حذوه، بتناقضه الظاهري ـ في العلاقة المتبادلة بين الله والإنسان والعــالم، متسق في أعماقه. فالله هو الحقيقة المطلقة التي لا توصف ولا تحد،

[1] المواقف ج ٣، موقف ٣٣٨ ص ٤٩ ـــ ٥٠ وانظر أيضا: د. أحمد محمد الجزار: الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري، مكتبة الأسرار ـ القاهرة ١٩٩٤، ص ٨٤.

ولا بداية أو نهاية لها، والعالم بمظاهره المختلفة المتنوعة ليس إلا تجليات لهذه القوة. . (ومن ثمة) فإن منطق العلاقة بين الله والإنسان في الصوفية لا ينتهي بالضرورة إما إلى " إنسانية " الله أو " ألوهية " الإنسان، وكلا الأمرين مناقض لمفهوم التنزيه العام الذي تنص عليه الشريعة التي ترفض أية علاقة بين الله والبشر إلا عن طريق وحي الأنبياء[1]، أو أيّ تشبيه أو تحيّز أو تعدد للذات المقدسة. ومن ثمة فإن هناك علاقة مباشرة بين الله وعباده جميعا، علوية وسفلية " وما كان لبشر أن يكلمه الاّ وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا " (الشورى٥١)، " ونحن أقرب إليه من حبل الوريد " (ق١٦)، " وإذا سألك عبادي عني فإني قريب " (البقرة١٨٦).

إن للجمال في تأويل المتصوفة غاية أسمى، وذلك بعد انتقالهم من تفانيهم في الهيام بحسن الخلق الذي يشكل المادة الحقيقية للوجود إلى عالم الأظلة، حيث الحنين إلى الأصل، وهذا ما يعكس انتقال حركة الكائن في الوجود إلى المكانة الأسمى باشتياق النفس إلى الفضائل في صفات الحب الإلهي، ومن ثمة كانت الصفات الجمالية بمثابة وسيلة للتقرب بها الىحب

الله لأنه أهل لأن يحب، أولا لأنه مصدر النعم التي لاتنقطع، فلاسبيل لأن ينقص حب المنعم بها، وثانيا: لأن الله أهل لأن يحب " لما هو أهل له من الحب لجماله وجلاله[2].

ولعل في هذا النزوع الجمالي مايمكن الفرد ــ في تأويلاتهم ــ من معرفة الجمال الالهي عبر التجليات المتعاقبة للعيان، كما ورد ذلك عند ابن عربي في كتاب " التجليات " في اثناء تنوع الكشف بغية إمكان معرفة النفس، منطلقا من إثبات تجليات الكمال في صفات الله، وبيان ذلك أن ليس لأي معرفة أن تدرك الصواب بغير معرفة الحق عبر التجليات الجمالية للذات الالهية، وهو مالايمكن ان يكون في مقدور الانسان، مؤكدا أن المعرفة الحقة ثابتة في صفات الحق، وذلك بقوله: " أنا ألذ لك من كل ملذوذ، أنا أشهى لك من كل مشتهى، أنا أحسن لك من كل حسن، أنا الجميل، أنا المليح "[3]. ولعل مرتبة الحب هنا أسمى من أي مرتبة أخرى، بمعنى أنه عندما يتجلى المحبوب ينبغي أن يفنى المحب، على غير عادة الحب الطبيعي، والإنسان الصوفي لابد له من أوليات في الحب الطبيعي، ثم يتدرج إلى المحبة التي تفنى في ذات الحق

---

[1] ينظر. عبد اللطيف محرز: الإنسان في ظل القرآن، اتحاد الكتاب العرب دمشق، ١٩٩٦ ص ٢٤٩ـ ٢٥٢.
[2] ينظر. د. محمد عنيمي هلال: الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، ص ١٩٥
[3] كتاب التجليات. ضمن رسائل حيدر اباد، دار احياء التراث العربي، ص ٤٢

إن الحب الإلهي المبين في هذه الرســمة هو تجاوز للحب الطبيعي والروحاني، وفي هذا يقول أبو الحســن الديلمي (ت ٣٧١هــــ) في أثناء حديثة عن رتب الحب: " واعلم أنا إنما بدأنا بذكر المحبة الطبيعية لأنه منها يرتقي أهل المقامات إلى ماهي أعلى منها حتى ينتهي إلى المحبة الإلهية. وقد وجدنا النفوس الحاملة لها إذا لم تتهيّأ لقبول المحبة الطبيعية لا تحمل المحبة الإلهية، فإذا هيئت بلطف التركيب وصـفاء الجوهر ورقة الطبيعة وأريحية النفس ونورانية الروح، قبلت المحبة الطبيعية، ثم ارتقت وطلبت كمالها والوصــول إلى غايتها والارتقاء إلى معدنها، فنازعت أصـحابها وهم المحبون. فأزعجتهم حتى ترتقي بهم إلى الإلهية درجة درجة، كلما قربت درجة ازدادت شوقا إلى مافوقها حتى تصل بالغاية القصوى "[1]

إن المتصــوفة في هذه الحال يدركون أن التأمل في ذات الجلال يمنحنا القدرة على حب الجمال في كنفه، على خلاف مايرتبط الجمال المادي بعامة القوم حينما يتعلقون بالجمال الدنيوي، في حين يهيم الصـوفي في حبه المتفاني للجمال الخالد المتعلق بجمال الروح، المتوصل اليه بالكشـف الباطني، وليس عن طريق المعرفة الحســية التي تدعو اليها النظرية المادية، ذلك أن الســبل الصــوفية تهتم بكشــف الذات الإلهية في النفس من منظور النزوع والاشـتياق، وفي هذا الشـأن يرى ابن عربي بأن الله أوجد العالم في غاية الجمال والكمال خلقا وإبداعا، فإنه تعالى يحب الجمال، وما ثم لاجميل إلا هو فأحب نفســه، ثم أحب أن يرى نفســه في غيره، فخلق العالم في صــورة جماله، ونظر إليه فأحبه حب من قيده النظر، ثم جعل عز وجل في الجمال المطلق الساري في العالم جمالا عرضيا، مقيدا يفضل آحاد العالم فيه بعضه على بعض بين جميل وأجمل.[2]

إن صورة الموجودات في نظر وحدة الوجود عند ابن عربي هي عين الحقيقة الواحدة، ومن ثمة فإن ما يبدو لحواســنا لايعدو كونه تجليات لصــورة الحق ذي الجلال، على اعتبار أن ما تســتنتجه عقولنا من وجود خارجي لايمثل إلا صورة وجود الاتحاد بكشف أسرار الوجود، وقد ميز الحق تجليه في صورة الخلق، وأثبت ذاته في صــفاته العيانية الماثلة في هيئة الإنســان بأســى معاني الكمالات النفسـية والخلقية، ولأنه يتميز بخاصية العقل والقلب، لذلك نجد ابن عربي يركز على حقيقة وجود الإنسان بوصفه يجسد مكانة الكمال في الوجود المحدود بحقيقته الذاتية التي وصــفها بوجود الإنســان الأصــغر الذي يعكس صــورة الإنسـان الأكبر والذي يمثل خليفة الله في الكون بما له من أفضـلية على سـائر الموجودات بدءا بالملائكة، وهو ما أشــار إليه ابن عربي في أثناء حديثه عن إثبات عينه في إثبات الكون: " فاقتضــي الأمر جلاء مرآة

[1] ينظر، الكتابة والتجربة الصوفية (مرجع سابق) ٥١٣

[2] الفتوحات المكية ٤ / ٢٦٩

العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصـــورة ..." وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصـــورة التي هي صـورة العالم المعبر عنه في إصـطلاح القوم بالإنســان الأكبر[1] بوصــفه المرآة الصــافية التي تعكس نتاج الشعور بالانسجام.

ومن هنا يمكن أن نعتبر مواقف ابن عربي في تأكيده لوحدة الوجود، مواقف نابعة من القيمة الجمالية فيه (أي في الوجود) من حيث وحدة العلاقات بين الاشــياء المتفاوتة في مراتب الكمال، المرتبطة بإثبات مصـــدر الوجود كله في حقيقة الذات الإلهية، وعلى هذا يمكن أن تتحقق الصـــورة الجمالية في حقيقة الوجود الإنساني، من العالم الأصغر الذى هو الإنسان إلى العالم الأكبر الذي هو الوجود كله، أو ما وصفته الدراسات الصوفية من أن الإنسان هو الذي اختزن فيه الحق كامن أسراره.

لذلك نجد تعدد صــفات الإنســان في الفهم الصــوفي متجاوزة حدود الفهم العادي من حيث كونه يجتمع بين صفتي: "إنسانية(الله)"أو"ألوهية (الانسان) " لما في هذه الألوهية من أسماء عبر تفاوت في النوع الإنســـاني ضـــد مراتب الكمال، فإن رتب هذا التفاوت ترقى حتى بلغ منزلة قريبة من منزلة الألوهية عند أصحاب الحلول والإنســان الكامل هو من يصــل إلى هذه المنزلة، وفي هذه الحال يتوقف الأمر على الجهة التي ينظر منها إلى الإنسان الكامل، فهناك جهات ثلاث: الأولى النظر إلى الإنسان من جهة الكيان الوجودي بوصــفه " الكلمة الفاصــلة الجامعة " التي تجمع في " نشــأته الانســانية " جميع ما في الصــور الإلهية من الأســماء، بهذا الاعتبار يكون الإنســان الكامل هو الجانب الإلهي الصــرف من الإنســان، أو هو الجانب " الانساني" الوجودي من الله، والجهة الثانية النظر إلى الإنسان من حهة كونه الصلة بين الله والعالم، وهنا الانسان الكامل يعني الأنبياء... والجهة الثالثة النظر إلى الإنسان على اساس المعرفة، وهنا يكون " الإنسان الكامل" هو المتمكن من إدراك إنسانيته الباطنة، أي من حيث هي المظهر الوجودي لله[2].

---

[1] فصوص الحكم: فص حكمة إلهية في كلمة آدمية. عن النزعات المادية ٢ / ٢٧٦

[2] ينظر. النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ٢٧٩.

ب . الجمال والتجلي الإلهي

لقد اهتم المتصــوفة بالجمال بوصــفه وســيلة لإبراز الحقيقة الوجودية معتمدين في ذلك على ذائقتهم التأويلية التي تلغي التعامل مع الحقيقة، وتميل إلى التجاوب مع الإشارة أو ما أسموه بالتخريــج[1]، وليس التأويل الذوقي هنا كما تطرحه مدارك الحواس، وإنما بما يشــكله التصــورمن بعد روحي اســتبطاني يقوم بترويض النفس ومجاهدتها، وتمكنها من الارتفاع من العالم المجرد إلى مرآة النور المطلق في صــفات الحق ذي الجلال.

ومن ثمة، فإن النهج ــ التأويلي ــ الصوفي يسعى في اجتهاده الى أن يكون شاملا وجذريا، وإذا يتجاوز الحدود المرسومة من قلب المذهب السني السائد فإنه لايدخل فــي حــيز" حقيقة" العصر حتى وإن كان يقول الحق[2]، والمتصــوفة في هذا إنما يعتمدون على رؤية الجمال بعين اليقين، متخذين من المظاهر الجمالية في الكون طريقا الى حق اليقين بموجب التفاني في معرفة الله عن طريق الكشــف، ومعنى ذلك أن الصفات الظاهرة للعين هي وسيلة يتقرب بها المتصوفة إلى جمال الحق، وفي هذا ماينم على تأثر الصوفية بالفلسفة الأفلاطونية التي اتخذت من الحب الجسدي طريقا إلى الحب الإلهي، إذ الجمال في الخلقية مرآة جمال الله، وهؤلاء يذهبون في شــرحهم لخلق الكون إلى أن الأصــل فيه الجمال الإلهي، وذلك أن الصــفة الجوهرية في الجمال أنه بطبعه ميال إلى الظهور والإيحاء بنفســه، وهذا هو الباعث لدى الجمال الأقدس أن يخلق ليعرف بهم[3] وعلى اعتبار أن الله هو الوجود الحق وأصل كل الموجودات، أما الموجودات الظاهرية فهي واسطة لمعرفة جملة صفات الحق التي برزت في صفات الخلق.

من أجل ذلك تفاني المتصوفة في البحث عن سر الخليقة باعتمادهم هذا الحديث القدسي سندا لهم: " كنت كنزا مخفيا فأحببت ان اعرف فخلفت الخلق لكي اعرف ". [4]

---

[1] التأويل الصوفي يلغي العمل بالإسناد الشائع في التفاسير السنية، ويحل محله ما اسماه بالتخريج، وهو عبارة عن تولد إسـقاطي لمقولات، وسـط فناء صـاف من الأقوال المتوارثة فضــاء حيث يتم كل تحديد مفهومي انطلاقا من المحدودية الجذرية للإنسـان وحولها. ينظر، سـالم حميش في التصـوف بين التجربة وانتاج الجمال، مجلة الوحدة ع ٢٤ / ١٩٨٦ ص ١٤٦.

[2] سالم حميش: في التصوف بين التجربة وانتاج الجمال، مجلة الوحدة ١٤٦.

[3] محمد غنيمي هلال: الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية ١٨٧

[4] لقد اعتمد المتصــوفة هذا الحديث وبنوا علية أصــولهم إلا أن كثيرا من الفقهاء والمفســرين يشــكّون في هذا الحديث، ومنهم ابن تيمية بقوله: ليس هذا الحديث من كلام النبي، ولا يعرف له ســند صــحيح ولا ضــعيف. بينما يعتبره البعض

والحب في المعرفة ـــ التأويلية الصوفية ـــ مبني من وجهة أن الحق أحب أن يعرف على الصفات الكمالية، فظهر أو تجلى من كونه في صورة جمال الخلق، وإذا اتحد الخلق بالحق بلغ مقام التوحيد بمعرفة الصفات الوحدانية، وذلك بعد مشاهدتهم صورا بعلم اليقين، فأرادوا أن يعودوا إلى أصلهم بعد أن تبين لهم بالبرهان أن العالم السفلى " الحادث الزماني " واقع تحت الفساد مما يصعب ازالة شروره، لذلك فضلوا العودة إلى الباري جل اسمه، حيث المعرفة الحقة والوجود المطلق، والخير الأعلى، والنور الأتم. وهكذا، نرى التحويل الذي سيمارسه الصوفية على مفهوم الألوهية، فهي ليست مبدأ خلق وإيجاد، بل مبدأ حب، وما الخلق والإيجاد إلا مظهران من مظاهر الحب. ومن ثمة فإن جوهر الألوهية هو الحب، من هنا ـــ مثلا ـــ نرى الجيلي يبحث عن كل المبررات لإثبات ذلك بحثا في اشتقاق ذكر اسم " الله " الذي أرجعه إلى أصل الفعل " أله " " يأله " بمعنى عشق، يعشق، ولذلك كان حنين الصوفي للعودة إلى أصله الإلهي ميلا إلى الذوبان في" الحب" كحقيقة، أو مبدأ كوني. إن حب الألوهية يخفي في ذاته حبا للحب مادام العمق الاصلي للألوهية هو الحب يقول ابن عربي:

ولما رأينا الحب يعظم قدره ومالي به حتى الممات يدان
تعشقت حب الحب دهري ولم أقل كفاني الذي قد نلت منه كفاني
فأبدى لي المحبوب شمس اتصاله أضاء بها كوني وعين جناني

ويضيف:

وعن الحب صدرنا وعلى الحب جبلنا
فلذا جئناه قصدا ولهذا قد قبلنا[1]

يقول تعالى: " وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو " (الأنعام/٥٩). ويقول جمال الدين الرومي: - مكاني في اللا مكان - أنا من أهوى ومن أهوى أنا.

يقول تعالى: " الله خالق كل شيء " (الزمر/٦٢). " ألا له الخلق والأمر " (الأعراف/٥٤). " والله على كلّ شيء قدير " (آل عمران/٨٩). " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق " (فصلت/٥٣). " أو لم يكف بربك أنه على كلّ شيء شهيد " (فصلت/٥٣) ـ وقس على ذلك آيات أخرى تثبت

الآخر صحيحا، وأن معناه مستفاد من قوله تعالى: " وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون " أي ليعرفوني، كما فسره ابن عباس. ينظر، محمد غنيمي هلال: الحياة العاطفية بين العذية والصوفية. ص ١٨٧.

[1] ينظر، منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية ٤٠٣ وانظر ايضا الفتوحات المكية ٢ / ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

صــفاته الكمالية ــــ يقول تعالى: " ما خلق الله من شــيء " (النحل/٤٨). " إني جاعل في الأرض خليفة " (البقرة/٣٠).

- " وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يُعيده " (الروم/٢٧).

ن السر المطلق للجمال يكمن عند المتصوفة في اشتياقهم العودة إلى صورة الحق، إلى حيث ماكانوا عليه في عالم الاظلة، حيث شــعر الإنســان بغربته وانفصــامه عن أصــله، فكان من شــأن ذلك أن أرادوا العودة إلى الأصل لمشاهدة الحق بقلوبهم.

فعن التجلى الأعظم في صــفات الحق ظهر المظهر الأعظم في صــفات ذات الخلق، ومن هذا المظهر تكمن معرفة جماله وجلاله.

والحال هذه إن حب المعرفة ــ هنا ــ مرهون بالمستوى الخصوصي، وهو ما استلخصة ابن عربي في نوعين من الحب. الأول: إلهي أزلي، والثاني: إنســاني في توحده بالذات الإلهية، وأن المبدأ الذي يحكم النوع الاول: هو " الجمال الاقدس " في صــفته الجوهرية، النابع من (صــفة الجمال الإلهي الذي أشــرق على الكائنات في حالة ثبوتها الأزلي، فأخرجها من بطونها إلى ظهورها الوجودي، وبذلك جاء وجودها مظهرا للجمال الإلهي الأزلي، وســبب ذلك الظهور حب الله القديم في أن يعرف، وكان تجليه في العالم لأجل هذه الغاية، وأما الحب الإلهي - يقول ابن عربي - فمن اسمه الجميل، والنور، فيتقدم النور إلى أعيان الممكنات، فينفَر عنها ظلمة نظرها إلى نفســها وإمكانها فيحدث لها بصــرا ... فيتجلى لتلك العين الإســم الجميل فتتعشق به، فيصير عين ذلك الممكن مظهورا له[1].

جـ - الكمال كنه الكائن / كمال الكمال

مر بنا أن الجمال عند المتصــوفة ليس هو الحقيقة المتحققة في الوجود بما هو غاية، بقدر ما هو واســطة لظهور الوجود بين ذات الحق وفعل الوجود الذي يعكس صــورة التمام / الكمال، وبيان ذلك أن نور الحق يكون قد خرج في جميع كمالاته الى الوجود منبسطا على كل ماهو موجود، وهو مع كونه مقدسا عن كل موجود فإن وجوده هو حقيقة الوجود، وأن جميع صفاته الكمالية هي عبر ذاته. ومن هنا يرى ابن سبعين أن الكمال بالأصالة وهو الكل بالمطابقة، وهو عين الكمال وغاية الجلال بالتضمن، على عكس ما يراه في حق كمال الإنسان الذي هو النقص بالأصالة والجزء بالمطابقة، وفي ذلك تأكيد من ابن سبعين على

---

[1] الفتوحات المكية ٢ / ١١٢

الوحدة المطلقة في الكمال الماهوي (الماهية) أي كمال الحق في مطابقته. أيضا. للوجود كله مما يؤدي إلى أن يكون من حيث المعنى عين الكمال وسر الجمال وغاية الجلال[1].

كما اعتبر الملاصدرا[2] الشيرازي أن وجوده تعالى كله الوجود لكونه صرف حقيقة الوجود، وجودا لجميع الموجودات " لايغادر صغيرة ولاكبيرة إلا أحصاها " فلا يخرج من كنه ذاته شئ من الأشياء لأنه تمام كل شئ ومبدؤه وغايته، وإنما يتعدد ويتكاثر وينفصل لأجل نقصاناتها وإمكاناتها

وقصوراتها عند درجة التمام والكمال، فهو الأصل والحقيقة في الوجودية، وماسواه شؤونه وحيثياته. وهو الذات، وماعداه أسماؤه وتجلياته. وهو النور، وماعداه ظلاله ولمعانه. وهو الحق، وماخلا وجهه الكريم باطل " كل شئ هالك إلا وجهه". القصص٨٨، "ماخلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق " الحِجر٨٥.

ومن هنا يكون الحق قد أضهر فيه جميع كمالاته، ولعل خير من يمثل صورة الكمال ــ هذه ــ هو الإنسان " لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم " التين٤، الذي هو مرآة الحق من باب التجلي بالمثال لتصبح العلاقة قائمة في إثبات مراتب الحق في صورة العالم، وبيان أعيان صفات الخلق التي تعكس صفات الحق، غير أن كمالاته لاترقى إلى الحدوث والقدم، ومرد ذلك كله هو انعكاس فعل التجلى ضمن علاقة المرآة العاكسة، إلا أن فضاء المرآة ــ هذا ــ ليس فضاء بسيطا يمكن اختزاله إلى مباشرته، وإنما هو خيال مكثف يفرض على العارف الذي يريد كشف أسراره، أن يحول المعرفة إلى رؤيا، وأن يحول فضاء العالم من امتداد الاشياء إلى فضاء للحلم[3]

إن الحضور الجمالي، هنا، لايعني فعل الانعكاس الحرفي، بقدر مايعني الرؤية الكشفية، وليس ذلك بمقدور كل إنسان بحسب رأي ابن عربي، إلا من حقق تمكنه، لكونه يكاشف معاني صفات الحق الجمالية " حيث خلق الله الإنسان مختصرا شريفا فيه معاني العالم الكبير، وجعله نسخة جامعة لما في العالم الكبير، ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء، [4] من منظور أن كمال الصورة الإنسانية هنا هو جوهري

---

[1] ينظر، رسائل ابن سبعين، تحقيق: عبدالرحمن بدوي ١٤٤. عن مفهوم الكمال في الفكر العربي الاسلامي: سعد الدين كليب، مجلة المعرفة السورية. ع. ٣٧١/ ١٩٩٤ ص، ١٥ ١٦.

[2] صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي (الشهير بصدر المتأهلين الملا صدرا): أسرار الآيات. تقديم وتصحيح محمد خواوجي. دار الصفوة، بيروت، ص ٣٧.

[3] منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص ٢٩٢

[4] ينظر: ابن عربي: التميزات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية (ضمن كتاب إنشاء الدوائر) ص ١٠٨. عن، مفهوم الكمال في الفكر العربي الاسلامي (مرجع سابق). ص ٢٥

فيها، مشتملة على جميع الصفات الكمالية لكون الحق تجلى بعبده في صفتي " الحي القيوم " كما ورد فـــي ذكره جل شـــأنه لانه يكون بذلك قد دل على " وجوب الوجود وجوب الايجاد. " ومن هنا تكون كمالات الوجود بالخلق نسبة إلى الكمالات بالحق، وحينئذ يكاشف العالم الصغيرمعاني صفات الحق الجمالية. ومن هنا ـ أيضا ـ تكون كمالات العالم الصغير التي هي جزء من كمالات العالم الكبير أتم مرآة تعكس صورة كمالات الصفات الالهية.

ولعل الكمال، هنا، كما يصـــفـة الأميرعبد القادرالجزائري، أحد المتصـــوفة المتأخرين، لايعني المطابقة بين وجود الحق ووجود الخلق، على الرغم من أن الانســـان له من حيثية وجوده الأولية والأخرية، تماما كما أن له الظهور والبطون، وهو وإن كانت له هذه الصـــفـات إلا أنها لاتطلق عليه إلا بالنســـبة والإضـــافة ليظهر الفارق بين الحق والخلق، ومن ثمة تقع المماثلة والمفارقة في آن واحد بين الوجود الإلهي والوجود الحق، ومع ذلك فإن هذه المماثلة والمفارقة تظل خصـيصـة للإنســان بالذات أزلا وأبدا ولا تكون كذلك للعالم بكل مظاهره، لأن العالم رغم أنه مخلوق أيضا على الصورة بوصفه تجليا للصفات الإلهية إلا أن الصـــورة في الآخرين دون كمالها في الأول ... وعلة الآمر أن الكمال الذي تحقق في العالم من جهة الصـــفات والأســـماء، وإن كان هو عين الكمال في الإنســـان، إلا أن هذا الكمال كله هو عين الكمال الذي للذات الالهية من حيث إن لها كمالين أولهما هو كمال الذاتي الوجوبي، وهذا لادخل فيه للعالم ولا للإنسان، وثانيها الكمال الصفائي الأسمائي، وهو الذي يكون للعالم والإنسان، لكن الكمال الأسمائي وإن توقف ظهوره لا وجوده بالطبع على ظهور العالم بأجناسه والإنسـان خاصـة إلا أن العالم يظل بكل مافيه يفتقر إلى الله، وبذلك فوجوده هو عين وجود العالم أو عين وجود الإنسان[1].

وكما كان الجمال عند المتصـوفة مرتبطا بالمحبة بوصـفها طريقا لاتخاذ معنى جديد إلى محبة الله، على اعتبار أن الجمال في الخليقة مظهر من مظاهر الجمال الالهي المطلق في كماله وتمامة، فإذا كانت المحبة كذلك، فإنها أيضـا وثيقة الصـلة بمسـتويات الكمال التي تحدد صـفات كمال التوحيد عبر إثبات صـفاته عن ذات البارى جل اسمه، على اعتبار أن " الحق هو المطلوب والذي من أجله يسمى الكمال، وبه كان، وله أريد، ومنه صـــدر، وإليه يعود، وفيه هو لافي غيره، ومنه يطلب بنفســـه لا لغيره ولا تغيره ولا من اجل غيره وبه تعلق الجميع[2].

---

[1] ينظر: المواقف الامير عبدالقادر الجزائري ٣ / ١٤٣. وانظر ايضـــا: الله والانســـان عند الامير عبدالقادر الجزائري (لأحمد محمد الجزار، مكتبة الاسرار مصر ١٩٩٤ ص ٦٧ – ٦٨.

[2] ابن سبعين: بدّ العارف، تحقيق جورج كتورة، دار الاندلس، ، ١٩٧٨ ص ٣٥٣.

ومن ثمة يكون الكمال هنا في ثباته مع صفات الجمال بمثابة القيمة الجوهرية لمعني كمالات الوجود التي تعكس صفات ذات الحق، ومن هنا أيضا، تكون العلاقة بين صفتي الجمال والكمال هي علاقة انصهار جامعة لكل مظاهر الألوهية، والكونية، والإنسانيه في ارتباط كلي بانعكاس الصفات، وذلك أن الكمال هو سر الجمال، وفي هذا يؤكد أقطاب الفكر[١] أن الكمال هو مظهر الجلال والجمال، أو هو مادتهما، أو إكسيرهما، أو ماهيتهما، وفي ذلك يقول الفارابي: الجمال واليها، والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل، ويحصل له كماله الأخير[٢]، و أن العظمة والجلالة والمجد في الشئ إنما يكون بحسب كماله، يقول ابن سينا: لايمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرة محضة، عرية عن كل واحد من أنحاء النقص[٣]، اذ " إن لذة كل قوة فحصول كمالها لها، "وأن جمال كل شئ هو أن يكون على ما يجب له [٤]، ويقول لسان الدين بن الخطيب " الكمال مظهر الجمال ومجلى له، وهو المادة لصورته. [٥] ويقول السهروردي " إن جمال كل شئ هو حصول كماله اللائق به. [٦] وابن قضيب البان يرى أن الروح هو تلطف تولد الجمال والجلال عند امتزاجهما لظهور صورة الكمال[٧]. أما أبو حامد الغزالي فيقول: كل شئ فجماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به، الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال، وإن كان الحاضر بعضها فله من الحسن والجمال بقدر ما حضر[٨].

لا شك في أن صفات الكمال بمظاهرها الجمالية ينبغي أن تكون شاملة لنعوت ذات الحق، ومعرفة جماله وجلاله، وأن تكون مظهرا من مظاهر حقائق الممكنات على صفاتها لكونها علاقة للجمال والكمال في الظاهر والباطن، وهو ما أشار إليه ابن الدباغ حين تعرضه لمعنى الجمال والكمال، مبرزا صفات الكمال بوصفه سر وجود الجمال بقوله: أما الكمال فمعناه حضور جميع الصفات المحمودة للشئ. وقد قسمه إلى ظاهر وباطن. وعنده أن الكمال الظاهر مظهر للجمال، أو الجمال ذاته، عبر ما تجلى فيه من حقائق صفاته، ومن خلال العلاقة الحميمة التي تربط سلامة الإنسان بأحاسيسه وذوقه الرفيع لما هناك من تأثير الكمال الظاهر على النفس، وهو ما أبرزه ابن الدباغ: " أما الظاهر فهو اجتماع محاسن صفات الأجسام اللائقة بها وهو يختلف باختلاف الذوات، فكمال كل شئ بحسب مايليق به، فالذي يكمل به شئ غير الذي

---

[١] لقد استعنا في ذلك بما أورده سعد الدين كليب من نصوص في دراسته القيمة:" مفهوم الكمال في الفكر العربي الاسلامي". كما تبينه النصوص اللاحقة المستمدة من، ص ١٠ – ١١. (مرجع سابق)

[٢] ينظر: أهل المدينه الفاضلة، مطبعة التقدم، القاهر ١٩٧٠، ص ٢٠.

[٣] المبدأ والمعاد، باهتمام عبدالله الحوراني، طهران، ١٩٨٤، ص ١٧ – ١٨.

[٤] ابن سينا: النجاة، ص ٢٤٥.

[٥] روضة التعريف بالحب الشريف (تح) عبدالقادر عطا. دار الفكر العربي، ص ٢٨٧.

[٦] اللمحات (تح) أمين معلوف، دار النهار، ١٩٦٩، ص ١٣١.

[٧] المواقف الإلهية. في كتاب الانسان الكامل في الاسلام (تح) عبد الرحمن بدوي، الكويت ١٩٧٦، ص ٢٠٨

[٨] إحياء علوم الدين، دار المعرفة، ٤ / ٢٩٩

يكمل به شئ غيره ... ولذلك الذي يكمل جنسا من الأجناس غير الذي يكمل الجنس الآخر، حتى أن الذي يكمل عضوا من أعضاء البدن غير الذي يكمل العضو الآخر... فهذا هو الكمال الظاهر، والنفوس تتأثر به لأنه مظهر الجمال المحبوب بالطبع الروحاني والنفساني إذ الإنسان السليم من الآفات يحب الصورة الحسنة الخلق، وينفر من الصورة المشوهة المنكوسة، أو التي فيها نقص أوشين. . فالإنسان على هذا يجانس النبات بالنفس النباتية، والحيوان بالنفس الحيوانية، والملائكة بالنفس الإلهية[١]. ولعل علاقة سلامة الإنسان بالإحساس بالجمال يعد ضربامن الوعي المبكر في التفكير بالجمال عند الفلافسة والمتصوفة المسلمين على اعتبار أن الجمال ليس بالوسائط التي فصل فيها بن الدباغ مثل الأنغام والألحان والأرايح الطبية والأصوات الرخمة، وإنما هو ما ينجلى الجمال فيها وعبرها.

إن دراسة صفات الكمال تفضى بنا إلى ربط العلاقة بينها وبين صفتي الجمال والجلال، لأن مقولة الوجود الأكمل نابعة من مقولة الجوهر الأتم في إرادته الإبداعية، كيف يشاء على الوجه الأتم من كمالات ذاته. ومن هنا كان الكمال لصفات الحق هو الجوهر في إثبات الوجود من حيث هو جوهر الأشياء، وليس هو الأشياء، وهو ما نلمسه في حقيقة وجود الصوفي الذي يستدعي البحث عن الآخر في كشف حقائقه الصفاتية ومالها من التجلي والقدرة الإبداعية، من ذات الحق، وبيان ذلك أن ما تقتضيه الصفات الكمالية ضمن الصورة الانعكاسية التى تدل على ربط الصلة بين ذات الحق في الوجود " الظاهر " وذات الخلق بمحاولة انكشاف المحجوب "الباطن " يكون من شأنه أن الحق أحب الخلق فأخرج كمالاته إلى الفعل، بينما اشتاق الخلق الظاهر في وجوده المتعدد إلى العودة عبر كشف صفات الجمال القدسي "الباطن " وليس فقط عبر وجود الظاهر في بديع أشكاله وتناسب مرئياته على اعتبار أن " كل جمال في العالم العلوي والسفلي (فمن الحق) ظهر، وبه وجد، وعنه اشرق على سائر الذوات، وما تفرق في جميع ذوات الوجود، بالإضافة إلى جماله نقص محض، إذ لا يعطي الجمال إلا من هم أجمل منه، بل هو القيوم الذي قام به سائر ذوات الموجودات[٢]. لذا أقر المتصوفة الجمال في ذواتهم وما كان منهم إلا أن استدلوا على المحبة الإلهية التي تكسبهم القدرة على كشف جمال الحق عن طريق إدراك الوجود، والترفع عنه إلى النظر في ذات الحق من خلال مقتضى الحال بالنظر المجرد من دعاهم أن يعتبروا كما ورد على لسان أحدهم مثلا:

وجودي أن أغيب عن الوجود   بما يبدو علي من الشهود
ومالي في الوجود كثير حظ   ولكن وجد موجد ذا الوجود

---

[١] محمد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، المعروف، (بابن الدباغ): مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب. تحقيق ربيتر دار، صادر، ٣٩-٤٠.

[٢] ابن الدباغ: مشارق انوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب ص ٥٦

التأويل الأنطولوجي للوجود في تجربة محي ابن عربي

د. محمد بن علي[1]

تمهيد:

توقفنا مسيرة التصوف الفلسفي على علمها العملاق، وشيخها الأكبر محيي الدين ابن عربي (ت:٦٣٨هــ)، وهو أَول واضع لمذهب وحدة الوجود في صورته الكاملة، وقد عبّر عن ذلك المذهب في إيجاز بعبارته الشهيرة: (سبحان من خلق الأشياء وهو عينها)، ولا يؤمن ابن عربي بالخلق من عدم، وإنما يتخذ نظرية الفيض منطلقا لمذهبه، فوجود الممكنات هو عين وجود اللهِ، فإذا نظرت إلى الذات الإلهية مِن حيثُ ذاتها قلت: هي الحق، وإذا ما نظرت إليها مِن حيث صفاتها قلت: هي الخلق[2]

تمثل التجربة الصوفية في حقيقة الأمر، تجربة لكشف معنى الوجود من جهة، وتجربة لكشف معنى الخطاب الإلهي، من جهة ثانية التجربة الصوفية(على تفاوت في العمق الرمزي والخيالي) بدون استثناء تجربة فلسفية بالدرجة الأولى، حتى في تجلياتها البسيطة ذات الطابع

السطحي الحريصة على تفادي المواقف الفقهية المتشددة، أي مااصطلح على تسميته ب"التصوف السني"، والرجل الصوفي صاحب إحساس عميق بقصور قواه المعرفية، وانطلاقاً من هذا الإحساس تتنامى لديه_ بالتدرج عبر مراحل السلوك- رغبة جامحة في الانعتاق من ذلك القصور البشري، والانطلاق نحو كلية المعرفة ولا نهائيتها، وربما هذا ما يفسر استخدام الصوفية لأسلوب "الستر "أو "التقية"، بتوظيف الإشارات استخداما منطقيا في الحالتين، وبعبارة أخرى يصبح استخدام منهج "الستر" في لغة الصوفي المعبرة عن تجربته الكشفية تقليدا للنهج الإلهي في خطابه، ومن السهل أن نلاحظ في أي تفسير من تفاسير الصوفية، أنا لوضوح ليس هدفهم، ولا غايتهم، بل الهدف والغاية التي يعمل من أجلها الصوفي، تكن في تحفيز المتلقي للدخول في المغامرة، على اعتبار أن هذه الأخيرة تجربة خاصة[3].

---

[1] المركز الجامعي. غليزان الجزائر

[2] التصَوف (التراث الصوفي) من العرض إلى النقد :نقلا عن www. akkam. org

[3] نصر حامد أبوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ب ت و، ط)، ص١٤٣

إن التجربة الصــوفية في جوهرها، تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطني كله، لكنه انفتاح مشروط بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون، الذي هي جزء منه، هنا تظهر أهمية اللغة كحامل للمعنى، فإذا كان الوحي يجسد التقاء المطلق بالنسبي، فقد كان ذلك الالتقاء ممكنا من خلال وسيط اللغة، فاللّغة تنزل الإلهي للإنساني، من هنا كان الوحي "تنزيلا"، وكان على اللغة الإنسانية أن تحمل ازدواج بنيتها الدلالية ؛ فالصوفي في مجال تفسير القرآن يسعى إلى شرح الغامض و"إظهار" الباطن، في حين يبدو في تعبيره عن تجربته الصوفية ساعيا إلى" الستر " و"الإخفاء"و"الغموض[1]".

هكذا فإذا كانت التجربة الصوفية في جوهرها تجربة تأويل للوجود، وتجسيدا للتلاقي بين النسبي والمطلق، **فما هو المنحي الذي تسلكه مع ابن عربي** ؟

الموقف مع ابن عربي مختلف، فهو يســلم بصحة كل مســتويات المعنى في النص القرآني، على أساس أنها تنزيلات مختلفة، أو محال متعددة لحقيقة واحدة، هي الكلام الإلهي، ففي ظل هذه النظرة لابد أن تتعدد أبعاد المعنى في النص، طبقا لتعدد القراء ومســتوياتهم في الفهم داخل إطار اللغة الواحدة، وهذا التعدد في معنى النص وتأويله أمر مشــروع طالما أن فهم الســامع لا يتجاوز إطار اللغة التي نزل بها النص في مرتبة الظاهر، "وأمّا كلام الله إذا نزل بلســان قوم، فاختلف أهل ذلك اللســان في الفهم عن الله، ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات، مع اختلاف مدلولاتها، فكل واحد منهم وان اختلفوا فقد فهم عن الله ما أراده، فانه علم بجميع الوجوه تعالى، وما من وجه إلا هو مقصــود لله تعالى بالنســبة إلى هذا الشــخص المعين، ما لم يخرج عن اللســان، فإذا خرج عن اللســان فلا فهم ولا علم"[2]. من هذا المنظور لا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص الديني والنفاذ إلى مســتوياته المتعددة، التي لا يفهمها إلاّ **الإنســـان** الكامل، الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره، وبالوصول إلى مستوى "الفناء" في الحق، يصل العارف إلى مستوى الدلالة الكلي.

وفي هذا المســتوى المعرفي، تنحل كل الرموز والإشــارات التي تجســدها اللّغة الإنســانية، ويصــبح القرآن بالنسبة للعارف خاليا من الألغاز أو الرموز، اللذين يحجبان الإنسان العادي عن مستويات الدلالة المختفية وراء مستوى الظاهر اللّغوي[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص ص، ١٣٨، ١٣٩

[2] نصــر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل، دراســة في تأويل القرآن عند ابن عربي، دار التنوير للطباعة والنشــر، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ص، ص٢٨٨، ٢٨٩

٣ حامد أبوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص، ٢٠١

إن توظيف مصطلح التأويل[1] في مناقشة فكر ابن عربي، يستمد مشروعيته لا من العودة بالمصطلح إلى مجال تداوله الأصلي البريء من السلبية فقط، بل يستمدها معرفيا من كون أن "ابن عربي" يرى الوجود كله خيالات ورؤى وأحلام، تشبه ما يتراءى للنائم في نومه، هذا الوجود يحجب الأسماء الإلهية، ولا سبيل إلى النفاذ من الصور إلى الحقائق المحتجبة ورائها إلاّ بالتأويل، عبر معراج الصوفي من "ظاهره "- الذي هو ظاهر الوجود- إلى باطنه الذي هو الحقيقة[2]، هذا ما يفسر تمسك المتصوفة بالبعد "الظاهر" وأهميته للنفاذ إلى مستوى الباطن، فاللغة الإنسانية تمثل البعد الظاهر، وهي في نفس الوقت تشير الى الدلالة الإلهية الباطنية، فالبعد الظاهر هو الرمز الذي يستحيل من دونه الولوج إلى المرموز"الباطن"، رغم أن القارئ لكتابات ابن عربي يلاحظ ما يظهر أنه وقوف ضد التأويل، لكن الحذر الذي يبديه ابن عربي حيال لفظة التأويل له ما يبرره، انطلاقا من حالة الصراع الفكري والكلامي بين "الشيعة "والسنة " آنذاك الأمر الذي اكسب مصطلح التأويل دلالات سلبية، خاصة إذا ما تعلق الأمر بتأويل القرآن، لكن ابن عربي لا يتوانى وهو بصدد الحديث عن الرؤى والأحلام عن توظيف إما لفظ التأويل أو التعبير.

---

[1] جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة أول :الأول : الرجوع، يؤول الشيء أولا و مآلا : رجع، وأوّل إليه الشيء :رجعه، وألت عن الشيء :ارتددت، وأول الكلام وتأوّله :دبّره وقدره، وأوّله وتأوّله فسره، وقوله تعالى :"ولماّ يأتهم تأويله " وفي حديث ابن عباس :اللهم فقهه في الدين و علّمه التأويل، قال ابن الأثير :هو من آل الشيء يؤول إلى كدا أي رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى مايحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ(٢). . ابن منظور، لسان العرب، مادة :أول، سئل أبو العباس أحمد بن يحي عن التأويل فقال :التأويل و المعنى والتفسير واحد، قال أبو منصور: يقال أولت الشيء وأؤوله إدا جمعته وأصلحته فكان التأويل جمع ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لإشكال فيه، وبدلك يكون معنى التأويل في الأصل العربي رد معانيه وإرجاعها إلى أصلها الذي تحمل عليه ويجب أن تنتهي إليه. وقد نبه ابن تيمية إلى أن لفظ التأويل قد صار بثلاث معاني بسبب تعدد الاصطلاحات. نقلا عن : دندوقة فوزية، التأويل وتعدد المعنى، مجلة كلية الآداب العلوم الاجتماعية، ع٤، جانفي٢٠٠٩، جامعة بسكرة

أ) يراد بالتأويل حقيقة ما يؤل إليه الكلام، وإن وافقت ظاهره، قال تعالى "وهل ينظرون إلاّ تأويله يوم يأتي تأويله يقول الدين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق"(٤).

ب) يراد بلفظ التأويل وهو اصطلاح كثير من المفسرين، هكذا فادا كان التحليل العلمي يحاول قدر الإمكان الفصل بين دلالتي التأويل و التفسير على أساس أن الكشف عن الحقائق ظني في التأويل بينما يعد قطعيا في التفسير، فإن الأمر خلاف دلك في القرآن لتطابق الدلالتين، فنجد كلمة التفسير تؤدي الغرض نفسه الذي تؤديه كلمة التأويل، ودلك لاشتراكهما في تبيان حال ما خفي من باطن النص، بينما يرى التهانوي أن الفرق بين التفسير والتأويل يكمن في أن أكثر استعمال التفسير في الألفاظ و أكثر استعمال التأويل في المعاني، للتوفيق بين ظاهر النص و باطنه، أو لصرف النظر عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله(٥). صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (ب ط)، ١٩٨٢، ص٣١٤

[2] المرجع نفسه، ص٢٠٤

يعتبر التأويل لدى الفيلسوف الصوفي الإسلامي محيى الدين بن عربي فعلا معرفيا لا ينفصل بتاتا عن اللغة، بل هو أثر من أثار اصطدام السامع بلغة المتكلم، لأن الدلالة في النص الصوفي، تتجاوز حدود النص، فهي كتابة تعانق الوجود وتمتد بامتداده ويرى منصف عبد الحق بأن التأويل عند ابن عرابي ليس مجرد فضول معرفي مبرر بما فيه الكفاية، إنه أرادة في المعرفة أي قلق وتوتر تجاه الوضعية وصعبة الدليل (نص لغوي /العالم) انه محاولة لملء فراغ ما. هو بالضبط فراغ الفهم والمعرفة. وإذا كان ابن رشد قد اتجه اتجاها نقديا في نظرية للتأويل، فإن ابن عربي رفض رفضا تاما وضع شروط نظرية وعلمية للتأويل، حيث أسس له مفهوما جديد يكسر قوانين العقل ويتجه نحو تأسيس ما يسميه بالمعنى الباطن، وسبب ذلك العروج العمودي من الظاهر إلى الباطن هو، الكون النفوس البشرية "مجبولة على حب وإدارك المغيبات واستخراج الكنوز وحل الرموز، وفتح المغاليق والبحث عن خفيات الأمور ودقائق الحكم"[1]

إن التأويل منهج فلسفي عام، يحكم فكر ابن عربي على مستوى الوجود والنص القرآني معا، إذ هما في الواقع وجهان لحقيقة واحدة، والصوفي المتحقق هو القادر على القيام بهذا التأويل، بحكم أنه تجاوز آفاق الوجود الخيالي الظاهر، وتلقى العالم الباطني النصي، الذي لا احتمال فيه، بوجه من الوجوه، وهذا معنى قول ابن عربي " لا يدخل التأويل النصوص " فالنصوص التي يدخلها التأويل ليست نصوص الشريعة، بل هو "الإدراك بالبصيرة في عالم الحقائق والمعاني المجردة عن المواد وهي المعبر عنها بالنصوص، إذ النص مالا إشكال فيه بوجه من الوجوه، ليس ذلك إلا في المعاني. التأويل إذن يعني رفع التناقض المتوهم بين الوجود والحقيقة من جانب والشريعة والحقيقة. من جانب أخر " إدراك الحقيقة لا يتم استناد الى العقل أوالى النقل، لأن الحقيقة ليست في ظاهر النص، وإنما يتم عن طريق تأويل النص بإرجاعه الى أ صله والكشف عن معناه الحقيقي "، فالقراءة التأويلية هي "ربط المتحقق بكل الإحالات الممكنة، وفي هذه الحالة فإن ما يمثل أمامنا باعتباره نسخة متحققة لا يشكل سوى ذريعة الهدف منها إطلاق العنان بدلالة منفلتة من عقلها قد لا تتوقف عند حد بعينه، كما أن التأويل باعتباره نشاط معرفيا لم يعد محصورا في القراءة الدينية، بل انفتح على تعدد النصوص على اختلاف إشكالها وميادينها المعرفية، فهو وسيلة إجرائية للتحليل والقراءة والفهم، يوفر للقارئ إمكانات خصبة للإنفتاح على الدلالات البعيدة والرمزية، إنه حالة وعي فلسفي تقارب أسرار الكائن البشري، الذي غدا هو الآخر أكثر رمزية من قبل غير

[1] كعوان محمد، سلطة الرمز بين رغبة المؤول وممكنات النص، الملتقى الدولي الخامس"السمياء والنص الأدبي". جامعة بسكرة، أيام ١٥، ١٦، ١٧، ٢٠٠٨

أن التأويل، ليس فعلا معرفيا في متناول الكل كما يمكن إسقاطه على جميع النصوص، لأن الرؤية الرمزية للأشـيـاء أثناء تبطنها بالظاهر مطلب عزيز على القارئ، فامتلاك مفاتيح القراءة التأويلية، شـرطه الأول- إضافة إلى المقاربة التأويلية- توفر مجموعة من الشروط الواجب توفرها في النص المراد تأويله[1]، فلكي "يتم التأويل -أي تأويل ما يقوله النص- من الواجب أن يحيا المؤول في صلب المعنى، الذي يقوم بمساءلته أي أن ينتمي إلى أفق النص عبر تواطؤ ضروري لانبثاق الفعل التأويلي، وعبر تجاوز تام لثنائية الذات والموضوع ".

التأويل ووحدة الوجود:

نجد عند ابن عربي فكرة وحدة الوجود، وفكرة وحدة الأديان، متلاحمتين: فالفكرة الأولى، تقوم على أن "الله خلق الأشياء وهو عينها "، أي أنّ وجود العالم والمخلوقات في وحدة تامة، فالعالم حاضر في الله حضور الخمرة في الماء، ووجود الله والوجود الحقيقي، أما وجود العالم فهو وجود وهمي، وترجع التفرقة والكثرة، الموجودتان في العالم، الى أن العقل والحس لا يستطعان إدراك وحدة الوجود، أما الفكرة الثانية، فتقوم على أن الحقيقة المحمدية، أول ماصدر عن الذات الإلهية ففاضت بالكمالات، العلمية والعملية، وتحققت في الأنبياء من آدم الى محمد (ص)، وتجلت بعد ذلك في أفراد الإنسان الكامل من أولياء الله الصالحين، وان كانت الحقيقة المحمدية على هذا النحو، فانّ الأديان الواحدة، والدين كله لله الواحد[2].

إن الوجود في فكر ابن عربي يعرض نفسه في آخَرِه الذي هو الأسماء الإلهية التي تظهر محتجبة في العالم وفي الإنسان. إن الوجود في فكر ابن عربي هو العالم في الظاهر والأسماء الإلهية في الباطن تتوارى في العالم وفي الإنسان من حيث هي آيات في النفس وفي الآفاق. وهذا التواري ظهور تجلياتي لا يفقد من إطلاقية الوجود الحق شيئا. لكن إن كان تجليا محايثا للموجود، فإنه لا يمس تعالي الوجود الحق، بل إنه بالتجلي يُعرف تعاليه. وهذه المعرفة تقتضي قهرا لحجب العقل والمعرفة والعقائد والأنفس، تقتضي سفرا في الأكوان والمراتب والحضرات والمنازل والمقامات، إنها تستوجب الصعود نحو الأعلى، وهو أمر يتعذر على العقل المفتخر بأدلته، إذ أنه بافتخاره يمنع نفسه عن الصعود في حضرات الخيال المنفصل، وفي تلمس حقيقة ما هو الأمر عليه، ما هو الأمر عليه يحصل في العطاء لا في العبارة، ويقتضي الحال أكثر من القول، فالوجود من الوجد، والجود، ولذلك كان الموجودات نتيجة للعطاء في الاسم

[1] نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، ص ٢٣٠

[2] كعوان محمد، مرجع سبق ذكره

الوهاب، فالموجودات يلحقها التبدل في ظهورها، أما الحقائق فلا تتبدل، بمعنى أن الوجود الحق واحد لا يتبدل، وما هو في ذاته لا يحضـــر بنفســـه ولا يتبدل، إذ يكتســـب تعاليا خلف محايثة صـــوره المتبدلة في الإدراك.

تأويل مفهوم التجلي:

وفقا لمفهوم التجلي في" النفس الإلهي" يرى ابن عربي أن الوجود قد نشـــأ حروفا في "النفس" الإلهي حين أرادت "الذات" الإلهية أن ترى نفســـها في صـــورة غير ذاتها، وفي تعبير آخر أن الذات الإلهية أرادت أن تعرف خارج إطار ذاتيتها.

يعتمد ابن عربي في هذا التصـور على تأويل خاص للحديث القدسـي الرائج في دوائر التصـوف فقط "كنت كنز مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبى عرفوني فيقرر ان الواحد " أحب أن يرى نفســه في صـورة غيرته _يتجلى فيها ويرى نفســه من خلالها ويتمسـك ابن عربي في تأويله للحديث القدسـي بالمعنى الحرفي لكلمة "أحببت" ويفســـرها بالعشـــق الذي يســـبب طيقا في النفس فيحاول العاشـــق "التنفيس"عن ضـيقة بإخراج ما في صـدره عن طريق "التنفس"العميق[١]، تتكون الكلمة "كن "في تحليل ابن عربي، من جانبين. ظاهر هو تكونها من حرفين هما الكاف والنون، وباطن وهو تكونها من ثلاثة حروف هي الكاف والواو والنون لان أصـــل بنائها الصـــرفي "كون"فحذفت "الواو"لتحاشـــي وجود حركتين متماثلين إحداهما قصـــيرة. وهي حركة "الضـــم" على "الكاف". والثانية طويلة وهي الواو فصـــارت "كن"، ومعنى أن للكلمة "ظاهر" و"الباطن"، أنها توازي بباطنها عالم "الغيب والملكوت"وتوازي بظاهرها "عالم الملك والشهادة"[٢].

وإذا كان عالم "الملك والشـهادة"نفســه له ظاهرو باطن فان ظاهر كلمة"كن"-يعكس طبقا لابن عربي واســـتناد للتحليل الصـــوتي لحرفيها هذين البعدين تمثل الكاف من حيث مخرجها الباطن لأنها من حروف أقصى الحنك، أي توازي باطن عالم الشـهادة، ومخرج "النون "من التقاء اللسـان مع أصـول الثنايا العليا، فهي تمثل البعد الظاهر من حيث مخرجها، والنون تمثل من جهة أخرى من حيث شـــكلها الكتابي النصف دائري –شـطرا لوجود الظاهر، حيث تحيل "النقطة"التي فوق نصف الدائرة الى النصف الباطن

---

[١] محمد عابد الجابري وآخرون، دروس في الفكر الإســـلامي لطلاب البكالورية المغربية، دار النشـــر المغربية، الدار البيضاء، ب ط، ١٩٧١، ص ص١٠٨، ١٠٩

[٢] نصر حامد أبوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص١٧٧

الغائب[1]، وهكذا نجد ان دلالة الكلمة لا تنفصل عن دلالة حروفها المنطوقة والمكتوبة، الظاهرة و الباطنة. و لا تنفصــل دلالة الكلمات الملفوظة والمرقومة عن دلالة الكلمات الوجودية، التي هي الموجودات المركبة. لقد ســبق ان نوقشـــت قضــيت الـدلالـة اللغويـة في التراث الـديني من خلال الخلاف المعروف حول "قـدم"القرآن و"حـدوثـه"وهو خلاف يعكس خلافا أعمق حول العلاقة بين الـذات الإلهية وصـــفـاتها هـل الذات عين الصفات أم هي غيرها وهناك من ذهب في قضية الدلالة الى أنها وضعية اصطلاحية، ومن ذهب إلى أنها علاقة ذاتية. هذا بالإضـــافة الى خلافهم حول أصـــل المواضـــعة، هل هي من الله بدأت أم بدأها الإنسان؟

لكن قضـية الدلالة في اللغة لا تتضـح في فكر ابن عربي دون تبيان موقع "الإنسـان" الوجودي والمعرفي. وأهمية تبيان هذا الموقع يســتند الى حقيقة ان "مرتبة الإنســان" هي المرتبة الأخيرة حيث لا تليها ســوى مرتبة "المرتبة" ولكن هذه الأخروية لا تعني التأخر الزماني، كما أنها لا تعني انفصــالا عن المراتب الســابقة، خاصــة مرتبة الألوهة. والإنســان في النهاية "كلمة "من كلمات الله الوجودية، بل هو "الكلمة "المقصــودة من التجليات الإلهية، فهو الذي يحقق غايتها الأســاســية، وهذا الإنســان الفرد يقابل بذاته الحضــرة الإلهية وقد خلق الله من حيث شــكله وأعضــاؤه على ســت ظهرت فيه فهو العالم كالنقطة من المحيط وهو من الحق كالبطن ومن العالم كالظاهر ومن القصـــد كالأول ومن النشء كالأخر فهو أول بالقصد أخر بالنشء وظاهر بالصورة وباطن بالروح كما انه خلقه الله من حيث طبيعته وصورة جسمه في أربع فله التربيع من طبيعته، إذا كان مجموع الأربعة الأركان وإنشـاء جسـده ذا أبعاد ثلاثة من طول وعرض وعمق فأشـــبه الحضـــرة الإلهية ذاتا وصـــفات وأفعالا، انطلاقا من هذه الرؤية يتحدد منظور ابن عربي لقضــية الدلالة، فينطلق من منظوره للألوهة، وهي مجموع الأســماء والصــفات الإلهية –بأنها مجمل العلاقات الوسـطية بين الذات الإلهية والعالم من جهة وبينها وبين الانسـان من جهة أخرى، من خلال هذا المنظور تختفي ثنائية الذات والصــفات، كما تختفي بالمثل كل الثنائيات الأخرى مثل "القدم والحدوث" وبناء على موازاة ابن عربي بين اللغة والوجود من جهة، وبين مراتب الوجود والأســماء الإلهية من جهة أخرى، تنفى ثنائية القدم والحداثة على مسـتوى الدلالة في القرآن، الذي يتسـم بصـفة الإحاطة، فيجمع بين صفتي القدم والحدوث.

---

[1] المرجع نفسه، ص١٨٨

الخـــــاتمـــــة:

ينهض التصـوف الفلسـفي في جوهره على تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطني للوجود كلّه، لكن هذا الانفتاح مرهون بالقدرة على التواصـل بين الأنا والكون التي هي جزء منه، ولذلك فإنه من الطبيعي أن تمثّل التجربة الصـوفية تجربة لاحقة لتجربة الوحي النبوي، مع أن الفارق بين تجربة النبي وتجربة الصـوفي يكمن في أن التجربة الأولى تتضمن الإتيان بتشريع جديد، فيما يكون فهم الوحي النبوي بالاتصال بالمصدر نفسـه، هي مهمة العارف في التجربة الصـوفية، وهذا التشـابه والتوازي بين التجربتين يؤسـس تشـابها لغوياً من حيث بنية لغته التعبيرية.

لقد جعل التأويل من النص الديني يتسـع في معناه بحسـب قُرائه ودرجة معرفتهم وعمق فهمهم، حيث جعل التأويل " صـرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسـنة، فالتأويل يختلف باختلاف حال المؤول، من صـفاء الفهم ورتبة المعرفة"، فالفعل التأويلي يتجاوز حدود اللغة، ليتصل بذات المؤول التي تشتمل بالإضافة إلى المعرفة المحضة، على الحضور القوي للبناء النفسي والاجتماعي، فالتأويل يبقى اجتهادا نسـبيا يتغير وفق حالة المؤول ووضـعيته. هكذا فالتجربة الصـوفية، ومن خلال العناصـر المعرفية والوجودية التي ينقلها النص، نلمسـها في كتابات ابن عربي، حيث الذات منخرطة في رهانها، المتمثل في رغبتها في الانتقال من الغيبي إلي المعيش اليومي، لتحوله إلي تجربة حياتية يحييّ فيها الصـوفي صـلته بالألوهية، انطلاقا من حواسـه ومتخيله وكتابته[1]، علما أن طرق الانتقال غير نهائية، تتراوح بين السـماع والرؤيا والوحي، هكذا فتأثيل ابن عربي للغته ومعجمه ينطلق من الأسـاس الوجودي وتبنيه لحد الذوق، وهو ما يجعل تأويله للكلمات خاضعا لتداخلات الأنطولوجي بالتجربة واللغة.

---

[1] يوسف ناوري، بناء الكتابة الصوفية عند ابن عربي، نقلا عن:: www. alquds. co. uk

عمر بن الفارض وتجربته الصوفية[1]
مقاربة هيرومينوطيقية

أ. د. الأب جوزيبي سكاتولين

١- الشاعروحياته الصوفية:

١- ١: سِيرة ابن الفارض (٥٧٦- ٦٣٢هـ/ ١١٨١- ١٢٣٥م)

إن عمر بن الفارض ليس مجهولاً في الأوساط الصوفية وغير الصوفية عربية كانت أم غير عربية، فهو عَلَمٌ من أعلام التصوف الإسلامي، فقد لُقِّب فيه بـ"سلطان العاشقين". ولكن، ورغم تلك الشهرة الفريدة وذلك الانتشار الواسع لأشعاره، فإن المصادر التاريخية لم تحمل إلينا الكثير من أخباره وسيرة حياته.

وُلد شرف الدين أبو حفص، أو أبو القاسم، عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي الحَموي المصري في القاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦هـ/ ١١٨١م، فهو حَموي الأصل ومصري النشأة والمقام والوفاة. ويتفق جميع من ترجموا سيرة حياته على أن اسمه "عُمَر"، وكنيته "أبو حَفْص"، أو "أبو القاسم"

---

(١) هذه المقالة منقولة بتصرف من المقدمة التي كتبتها في: ***ديوان ابن الفارض***، تحقيق جوزيبي سكاتولين، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ٢٠٠٤. فقد لخصت في هذه المقدمة ما كتبت عن ابن الفارض في العديد من دراساتي، ومنها: "عمر بن الفارض وحياته الصوفية من خلال قصيدته التائية الكبرى"، في كتاب ***محمود قاسم- الإنسان والفيلسوف***، إشراف حامد طاهر، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٤٠٥-٤٣٧؛ وفي *المشرق*، بيروت، ١٩٩٣، ص ٣٦٩-٤٠٠؛ وهي معتمدة على رسالتي للدكتوراه التي ناقشتها في المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية، روما، ١٩٨٧.

See also: Giuseppe Scattolin, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-Kubrā - un'analisi semantica del poema*, o. c. ; Id. , *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-Kubrā*, o. c. ; Id. , “L'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ à travers son poème *Al-Tā'iyyat al-Kubrā*, o. c. ; Id. , “The mystical experience of ʿUmar Ibn al- Fāriḍ or the Realization of Self (*Anā*, I)”, o. c. ; Id. , “More on Ibn al-Fāriḍ's Biography”, o. c. ; Id. , “Realization of ‘Self’ (*Anā*) in Islamic Mysticism: The Mystical Experience of ʿUmar Ibn al-Fāriḍ”, o. c .

حسب بعض المصادر، ولقبه "شَرَف الدين"، ونسبه أنه ابن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي، من أسرة كانت تفتخر بنسب متصل ببني سعد، قبيلة حليمة السعدية مرضعة محمد، رسول الإسلام.

عاصر عمر بن الفارض الأحداث المجيدة التى حققها السلاطين الأيوبيون. فقد ترعرع في أيام صعود القائد البطل الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب، المعروف بصلاح الدين الأيوبي (ت٥٨٩هـ/ ١١٩٣م) إلى ذروة مجده، وعاش في ظل الملك الكامل ناصر الدين محمد بن الملك العادل، المعروف بالملك الكامل الأيوبي (ت٦٣٥هـ/ ١٢٣٨م) في مصر، وتُوُفِّيَ قبل سقوط الدولة الأيوبية على أيدي المماليك بعدة سنين.

يُذكر أن أباه عليًّا أبا الحسن قَدِم من حَماة في بلاد الشام (ولذلك سمِّي ابنه الحموي) إلى مصر (ولذلك سمِّي ابنه أيضًا المصري، ولكن المصادر لا تذكر سبب هجرته هذه) حيث رُزِقَ بابنه عمر. وكان أبو الحسن يعمل بالفقه حتى أصبح فقيهًا شهيرًا خاصة في إثبات ما فُرِض للنساء على الرجال من حقوق في المواريث، وذلك في بَلاط الحُكم، حتى تولَّى نيابة الحُكم وغَلَبَ عليه لقب "الفارض"، ومن ثم لُقِّب ابنه عمر بـ"ابن الفارض". ثم سُئِل أبو الحسن أن يتولى منصب قاضي القضاة في ديار مصر، وهو أسمى منصبٍ في الحكم. لكنه فضل الانقطاع لله تعالى في قاعة الخَطابة في الجامع الأزهر وظلَّ كذلك حتى وافته المنِيَّة.

وإن دلَّت هذه الأخبار على شيءٍ، فإنها تدل على أن الحياة العلمية والصوفية لم تكن غريبة على أسرة ابن الفارض. فقد كان أبوه من أهل العلم والوَرَع حتى إنه فضَّل الزهد والاعتكاف على الانغماس في الشهرة وطلب الجاه. وكان جده يحمل لقب "المرشد"، مما يدل على أنه كان شيخًا معروفًا، صاحب طريقة ومرشدًا لمريديها. فليس غريبًا، إذن، أن يكون أبوه أول من اعتنى بتربيته عِلمًا وتقوًى.

ومما يذكره لنا عليٌّ سبط ابن الفارض (مع تحفُّظنا على كثير مما ورد في روايته من إضفاء صِبْغَةِ القداسة على جده الشيخ) أن الشاعر بدأ سياحته الصوفية مبكرًا. فكان عمر يذهب إلى وادي المستضعفين بالمقطم وهو جبل يقع في شرق القاهرة. ثم يعود من سياحته إلى أبيه الذى كان يُلزِم ابنه بالجلوس معه في مجالس الحُكم ومدارس العلم.

كما يذكر لنا معاصره المؤرِّخ زكِيُّ الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) في ترجمته له، أنَّ ابن الفارض تعلَّم الحديث على يَدَيْ واحدٍ من كبار المحدثين في عصره، وهو العلاَّمة الشافعي أبو محمد القاسم بن علي بن عساكر الدمشقي (ت٦٠٠هـ/ ١٢٠٣م). وهكذا انتمى ابن الفارض للمذهب الشافعي فلُقِّب بالشافعي.

ونعرف أيضًا من المصادر التاريخية أن ابن الفارض جاوَر مكة المكرَّمة فترة من حياته وَفْقًا لما صارت عليه العادة عند الصوفية، طالبًا في رحابها الفيض الإلهي الذي لم يَفِضْ عليه ولم يفتح به في ديار مصر. فقد عاش هناك بين أودية مكة قُرابة خمس عشرة سنة، فمن المحتمل أنه ذهب إلى مكة سنة ٦١٣هـ/ ١٢١٦م، وهو في العقد الرابع من عمره، وأنه رجع من هناك سنة ٦٢٨هـ/ ١٢٣١م، وهو في العقد السادس من عمره، أي في قمة نضجه عمرًا وروحًا. ومن آثار مجاورته لمكة ما أنشد في ديوانه في قصائده الصغار، ومنها قصيدته الدالية "خفِّفِ السَّيْرِ. . . . "، حيث قال (الأبيات: ٣٠- ٣٢):

يَا سَجِيرِي رَوِّحْ بِمَكَّةَ رُوحِي   شَادِيًا إِنْ رَغِبْتَ فِي إِسْعَادِي

كَانَ فِيهَا أُنْسِي وَمِعْرَاجُ قُدْسِي   وَمُقَامِي المَقَامُ وَالفَتْحُ بَادِ

وبعد رجوعه إلى مصر لم يُعَمِّر طويلاً، فقد تُوُفِّيَ بعد ذلك بأربع سنوات في يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م. ودُفِنَ في اليوم التالي بالقرافة، بسفح المقطم عند مجرى السيل تحت مكان من الجبل معروف باسم "العارض"، حيث يقع ضريحه الذي صار مَزارًا شهيرًا عبر التاريخ حتى اليوم.

يُروى أن الشاعر أقام في الحِقبة الأخيرة من حياته بقاعة الخطابة في المسجد الأزهر- كما فعل والده من قبل- متعبدًا معتكفًا ومنعزلاً عن الناس. وفي تلك الحِقبة أكمل ابن الفارض ديوانه تدوينًا وإملاءً. وعلى رأس قصائده تأتي قصيدة "نَظْمُ السُّلُوك" التي عُرِفت أيضًا بـ"التَّائِيَّة الكُبْرَى" وذلك حسب قافيتها؛ وهي أطولها، حيث تحتوي على ٧٦١ بيتًا، عبَّر الشاعر فيها عن تجربته الصوفية في أكمل وجه.

والجدير بالذكر أن ابن الفارض لم يترك لنا شيئًا آخر سوى ديوانه المعروف، فلم يُعثَر له على أى نوعٍ من رسالةٍ أو كتاب نستعين به لتوضيح مذهبه الصوفي. وفي ذلك يخالف ابن الفارض معاصره الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) الذي ترك لنا بحرًا زاخرًا من المؤلفات في شتى أنواعها. وهذا مما يجعل فهم ديوان ابن الفارض مشكلة مُضنية لقرائه وباحثيه. وكأنه لم يجد صيغة أخرى يعبر بها عما ملأ قلبه من أسرارٍ وفتوحات صوفية إلا من خلال هذا النظم المعقد أشد التعقيد.

ومن أصدق ما قيل عن ابن الفارض تلك الأبيات التي كتبها سِبْطُه عليٌّ (ت٧٣٥هـ/ ١٣٣٥م تقريبًا)، بعد نحو قرن من وفاة جَدِّه ذِكْرًا وتعظيمًا له، فهي تشير إلى عُمق تجربته الصوفية وسموِّ منابعها الخفية:

جُزْ بالقَرافَةِ تحْتَ ذَيْلِ العَارِضِ   وَقُلِ: السَّلاَمُ عَلَيْكَ، يَا ابْنَ الفَارِضِ

أَبْرَزْتَ في نَظْمِ السُّلُوكِ عَجَائِبًا وَكَشَفْتَ عَنْ سِرٍّ مَصُونٍ غَامِضِ

وَشَرِبْتَ مِنْ كَأْسِ المَحَبَّةِ وَالوَلاَ فَرَوِيتَ مِنْ بَحْرٍ مُحِيطٍ فَائِضِ

هذا وقد ظل شعر ابن الفارض موضع الإعجاب والاهتمام عند الكثير من الباحثين عربًا كانوا أم عجمًا، شرقًا قطَنوا أم غربًا. وهكذا يجد الباحث نفسه أمام "مكتبة فارضية" واسعة من الشروح والدراسات التي تراكمت عبر القرون حتى يومنا هذا حول أشعار ابن الفارض، مما لا يتسع المقام هنا لعرض مفصل لها.

١-٢: المراحل الأساسية لتجربة ابن الفارض الصوفية

إن الصعوبة التي يلقاها القارئ في فهم التجربة الصوفية التي عبر عنها ابن الفارض في شعره، وخاصة في تائيته الكبرى، ترجع في الغالب إلى غموض مدلولات ألفاظها وعباراتها. لذلك رأينا أن الخطوة الأولى التي لا بد منها في دراسة نص أدبي مثل التائية الكبرى هي توضيح مدلولات ألفاظ نصها كما ترد في سياقها أو قل "شرح النص بالنص عينه"، قبل اللجوء إلى عبارات ومفاهيم غريبة عنه أو أجنبية عليه قد تشوش على القارئ مفاهيم النص الأصلية.

وهذا مما يعاب على الكثير من الشروح والدراسات في ديوان ابن الفارض قديمها أو حديثها نتيجة التصرف في شعره ولحل هذا الإشكال رأينا من جانبنا أن المنهج الدلالي هو أنسب وسيلة إلى هدفنا هذا، إذ إنه يؤدي إلى توضيح معاني ألفاظ أشعاره. فنظن أننا من خلال تطبيقه على أشعاره قد توصلنا إلى بعض النتائج التي لها أهمية بالغة في توضيح مدلولات ألفاظ قصيدته التائية الكبرى وفهم التجربة الصوفية عند ابن الفارض.

وأول ما كشفت لنا هذه الدراسة الدلالية أن التجربة الصوفية عند ابن الفارض تنقسم إلى ثلاث مراحل أساسية، حسب ما أسماها هو نفسه في القصيدة:

١- **الفرق**: في هذه المرحلة يصف الشاعر الصوفي حالة التفرقة والتمييز عن محبوبته التي يخاطبها هو بلغة حب عميقة واسعة.

٢- **الاتحاد**: وفي هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة بينه وبين حبيبته.

٣- **الجمع**: أما في هذه المرحلة فيصف الشاعر حالة الوحدة والاندماج بين ذاته هو وكل الموجودات.

وكذلك لاحظنا أن تسلسل هذه المراحل في القصيدة من الفرق والاتحاد والجمع ليس تسلسلاً جامدًا إستاتيكيًّا إنما هو تسلسل حركي ديناميكي، بل يتحول هذا التسلسل إلى حركة صعودية تتسع أكثر فأكثر

إلى آفاق أعلى وأوسع. وهكذا تتخذ معاناة الشاعر الصوفية صورة "سَفَر"، وهي صورة معروفة عند الصوفية. ويبدأ هذا السفر من مرحلة الفرق وهي مرحلة الحب حتى ينتهي في آخر مشواره إلى "بحار الجمع"، فيقول الشاعر (التائية الكبرى: ٧٢٥):

وَغُصْتُ بِحَارَ الجَمْعِ بَلْ خُضْتُهَا عَلَى انْفِرَادِيَ فَاسْتَخْرَجْتُ كُلَّ يَتِيمَةِ

ومن قمة معاناته الصوفية هذه تتضح خطة سفره الروحي على اختلاف مراحله ووحدة هدفه، وهذا ما لم يكن واضحًا منذ البداية.

١- ٣: لغة الحب في التائية الكبرى:

اشتهر ابن الفارض في الأدب العربي الصوفي وغير الصوفي باللقب الرفيع "سلطان العاشقين"، حتى إن الكثير من الباحثين رأوا أن ابن الفارض هو شاعر الحب أو العشق الإلهي على الإطلاق.

أما دراستنا الدلالية في لغة الحب كما ترد في التائية الكبرى فكشفت لنا أن لغة الحب لها دور محدود في التجربة الصوفية الفارضية. فهناك ثلاثة أصول لغوية لها (أو قل لمشتقاتها) مركزية واضحة في قاموس الحب الفارضي، وهي: (حـ- ب- ب: ومنه حُبّ، حَبيب... إلخ)- (هـ- و- ي: ومنه هَوِيَ، يَهْوَى، هَوَى... إلخ)- (و- ل- ي: ومنه وَلاَء، وَلِيّ، أولياء... إلخ).

وعندما قارنَّا هذه الأصول الثلاثة وجدنا أن الأصل (و- ل- ي) هو الأوسع معنى واستعمالاً في القصيدة، وإن لم يكن الأكثر تكرارًا. والواقع أن مشتقات هذا الأصل ترد في كل المراحل الثلاث للسفر الصوفي عند ابن الفارض، بل إن له استعمالاً خاصًّا في المرحلة الأخيرة، وهي مرحلة الجمع. بينما ينحصر استعمال الأصلين الآخرين (حـ- ب- ب)- (هـ- و- ي) في مرحلتَيْ الفرق والاتحاد حيث يكتشف الشاعر أن حبه للحبيبة إنما هو حبه لذاته. أما في مرحلة الجمع فلا يتكلم ابن الفارض بلغة الحب والهوى، وإنما يتكلم بلغة الولاء أو الوَلاية الصوفية.

ويبدو لنا أن السبب الأساسي لذلك الاستعمال الفريد يرجع إلى أن الأصلين (حـ- ب- ب)- (هـ- و- ي) يحتويان في إدراك الشاعر على لون دائم من الثنائية التي لا تليق بمرحلة الجمع. فالحب يُوحي دائمًا بحركة بين اثنين، حتى في مرحلة الاتحاد حيث يكتشف الشاعر أن حبه لحبيبته إنما هو حب ذاته لذاته، حيث يقول "... ذَاتِي لِذَاتِي أَحَبَّتِ" (التائية الكبرى ٢٦٣). والواقع أن الشاعر يكتشف ذاتيته العميقة من

خلال عملية يندمج بها مع حبيبته، عملية يمكن تسميتها بـــ"الصيرورة نحو الذات" (to become one's own self)، عبَّر عنها الشاعر بعباراته الخاصة بالقاموس الفارضي، وهي: أَنَا إِيَّاها- هِيَ إِيَّايَ- أَنَا إِيَّايَ.

ولكن، وإن كان الشاعر الصوفي قد ترقَّ في مرحلة الاتحاد إلى اندماجه الكامل مع حبيبته في وحدة تامة معها، وإن كان قد ترنم طويلاً في هذه المرحلة عن سكره التام ونشوته الشاملة بها، إذ لم يَعُدْ يرى في الحقيقة إلا حبيبته، وأخيرًا إلا ذاته، إلا أنه، رغم سمو هذه المرحلة الصوفية، يُفيق منها ليتحقَّق أنه لم يزل في الثنائية، أو كما يقول هو عن نفسه: (التائية الكبرى ٢٣٠).

كَذَا كُنْتُ حِينًا قَبْلَ أَنْ يُكْشَفَ الغِطَا   مِنَ اللَّبْسِ لاَ أَنْفَكُّ عَنْ ثَنَوِيَّةِ

لذلك رأينا، نتيجة لهذا البحث الدلالي، أن مرحلة الحب، رغم كل عباراتها، ليست قمة معاناة ابن الفارض الصوفية. وقد أعلن ذلك هو بنفسه بكل وضوح حيث قال (التائية الكبرى: ٢٩٤- ٢٩٥):

فَفِي الحُبِّ! هَا قَدْ بِنْتُ عَنْهُ بِحُكْمِ   مَنْ يَرَاهُ حِجَابًا فَالهَوَى دُونَ رُتْبَتِي

وجاوَزْتُ حَدَّ العِشْقِ، فالحُبُّ كَالقِلَى   وعَنْ شَأْوِ مِعْرَاجِ اتِّحَادِيَ رِحْلَتِي

ويتضح جليًّا من هذه الأبيات أن الحب مع مرادفيه من العشق والهوى لا يزال حجابًا للشاعر وإن وصل بها إلى مرحلة الاتحاد. إنما يقصد الشاعر الصوفي أُفقًا أعلى وأوسع من ذلك، فإن رحلته الروحية تقوده عبر كل حجابٍ حتى تغوص به فيما يسميه هو "بحار الجمع".

١- ٤: محورية الألفاظ "نَفْس وذات وروح" في القصيدة

إلى جانب ذلك فإننا قد لاحظنا أيضًا أن للألفاظ "نفس وذات وروح" أهمية بالغة في القصيدة، ولذلك سميناها "الألفاظ المحورية". إلا أننا كنا قد لاحظنا أن تلك الألفاظ ترد في الكثير من شروح الشرَّاح ودراسات الدارسين مُحمَّلة بمعانٍ فلسفية مستمَدة في الغالب من لغة ابن العربي أو من مفاهيم الفلسفة الأفلاطونية وما يُشبهها. فكان هؤلاء الباحثون يتكلمون عن "النفس الكلية" و"الذات الإلهية" و"الروح الكلي"... إلخ، وكأنها مفاهيم واضحة تتسق وتتناسب مع القاموس الفارضي. فأصبح لزامًا علينا أن نخصص لها بحثًا دلاليًّا دقيقًا.

ومما لاحظناه في دراستنا التحليلية أن لفظيْ "نفس" و"ذات" يأتيان في الغالب في موقع التوكيد لضمير المتكلم "أنا" أو في موقع الإضافة مثل: نفسي وذاتي. وفي هذا المعنى تقابلهما في اللغات الغربية ألفاظ مثل (self, même.... etc.). فيمكن في هذه المواضع استبدالهما بالضمير "أنا" في كل مراحله من الفرق والاتحاد والجمع، إذ ليس لهما معنًى خاص مستقل عن الضمير "الأنا".

وأما لفظ "روح" فليس له استعمال كاسم توكيد لـــ"الأنا"، فلا يأتي مستبدَلاً منه في مراحله الثلاث. وهذا لأن لفظ "روح" يدل في سياق القصيدة إلى القوى الروحية من مجموعة قوى "الأنا" فحسب. وإذا كان لفظ "روح" يشير إلى مجموعة الصفات الروحية في "الأنا" التي تقابل الصفات الحسية فيه، فإنه يشير أيضًا في بعض الأبيات من القصيدة إلى معنى دينيٍّ خاصٍ في لغة الوحي للأنبياء والكرامات للأولياء.

١- ٥: "الأنا الجمعي" قمة التجربة الصوفية لابن الفارض

فبدا لنا في آخر مشوارنا الدلالي في التائية الكبرى أن لفظ "الأنا" هو اللفظ المركزي فيها بغير منافس. وقد اتضح لنا على ضوء هذا الاكتشاف أن مقصَد التجربة الصوفية لابن الفارض الأسمى وغايتها القصوى إنما هو الاكتشاف والتحقيق لـ"ذاته" أو للـ"أنا" في أبعد أبعاده أو أعمق أعماقه. والواقع أن اللفظ "أنا" هو اللفظ المركزي للقصيدة كلها على الإطلاق، وهو كذلك اللفظ المركزي لكل المراحل الصوفية الثلاث من الفرق والاتحاد والجمع.

لقد قلنا إن رحلة الشاعر لا تنتهي عند مرحلة الاتحاد، إنما ترتقي به إلى آفاق الجمع أو تغوص به في عمق "بحار الجمع"، ذلك لأن الشاعر وصل إلى الكشف الجلي فيها لحقيقة "ذاته" أو الـ"أنا"، فيتخذ الـ"ذات"، أو الـــ"أنا"، في نظر الشاعر أبعادًا جديدة واسعة جعلتنا نسميه الـــ"أنا الجَمْعِي" (the all-comprehensive self). ويصف لنا الشاعر أبعاد "ذاته" أو الـ"أنا"، كما يلي:

أ- يُثبت الشاعر أن الـ"أنا"، أو "ذاته"، كان حاضرًا في الأزلية عند أخذ ميثاق الولاء حيث كان الجمع تامًا بين المخاطِب (أَلَسْتُ) والمخاطَب (بَلَى) بغير فصل أو فرق (التائية الكبرى ٤٩٥- ٤٩٦). وفي هذا الموقف إشارة واضحة إلى الآية القرآنية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: ١٧٢].

ب- يُثبت الشاعر أن الـــ"أنا"، أو "ذاته"، هو مصدر الفيض والإمداد على الكون كله بصفاته وأفعاله. ويظهر ذلك واضحًا خاصةً في صور الحب والجمال حيث يكتشف أنه هو الفاعل والمفعول في الكل: فهو المُحِبُّ والمحبوبُ في آن واحد؛ وكذلك هو الفاعل في تاريخ الأنبياء والأولياء كالقطب الأسمى. ويشرح

الشــاعر هذه الوحدة الفعلية بما يَجرى في لعبة "خيال الظل" من الوحدة بين الفاعل الواحد والأشــكال المتعددة المفعول بها، حيث يقول: (*التائية الكبرى* ٧٠٤-٧٠٨)

وَكُـلُّ الَّـذِي شَـــاهَـدْتَـهُ فِـعْـلُ وَاحِـدٍ   بِـمُـفْـرَدِهِ لَـكِـنْ بِـحُـجْـبِ الأَكِـنَّـةِ
إِذَا مَـا أَزَالَ السِّـــتْرَ لَـمْ تَـرَ غَـيْـرَهُ   وَلَـمْ يَـبْـقَ بِـالأَشْــكَالِ إِشْــكَالُ رِيبَـةِ
وَحَـقَّـقْـتَ عِـنْـدَ الكَشْــفِ أَنَّ بِنُورِهِ اهْـ   ــتَـدَيْـتَ إِلَى أفْـعَـالِـهِ فِي الـدُّجُـنَّـةِ
كَـذَا كُـنْـتُ مَـا بَـيْـنِي وَبَـيْـنِيَ مُسْــبِلاً   حِجَـابَ الْـتِبَـاسِ النَّفْسِ فِي نُورِ ظُلْمَتِي
لِأَظْـهَـرَ بِـالـتَّـدْرِيـجِ لِـلْـحِـسِّ مُـؤْنِسًــا   لَـهَـا فِي ابْـتِـدَاعِي دَفْـعَـةً بَـعْـدَ دَفْـعَـةِ

إذن، فليست المظاهر الكونية في وعي الشاعر إلا أشكالاً وصور تلبَّس فيها الـ"أنا" أي "ذات" الشاعر الصوفي لكي يظهر بها ذاتَه لذاتِه تدريجيًّا عبر الزمان والمكان.

جـ- وأخيرًا يكتشف الشاعر ويثبت أن الـ"أنا" أو حقيقة "ذاته" يمتدُّ وراء كل تلك الأشكال والصور والمظاهر في جمعٍ فعلي أو فعلٍ جمعي من أقصى الكون إلى أقصاه، فيقول: (التائية الكبرى ٧١٦-٧١٧):

وَعُـدْتُ بِـإِمْـدَادِي عَـلَى كُـلِّ عَـالَـمٍ   عَـلَى حَسَــبِ الأَفْـعَـالِ فِي كُـلِّ مُـدَّةِ

وَلَـوْلاَ احْـتِجَـابِي بِـالصِّــفَـاتِ لَأُحْرِقَـتْ   مَـظَـاهِـرُ ذَاتِي مِـنْ سَــنَـا سُــبُـحَـيَّـتِي

وفي بحار ذلك الجمع الفعلي الفاعل في كل شيء ومن عمق ذلك الاندماج الكامل مع الكل لا يتردد الشـاعر الصوفي في أن يترنم بلهجة مبهرة مدهشة (التائية الكبرى ٦٣٨- ٦٤٠):

وَلَـوْلاَيَ لَـمْ يُـوْجَـدْ وُجُـودٌ وَلَـمْ يَـكُـنْ   شُــهُـودٌ وَلَـمْ تُـعْـهَـدْ عُـهُـودٌ بِـذِمَّـةِ

فَـلاَ حَيَّ إِلاَّ عَـنْ حِـيَـاتِـي حَـيَـاتُـهُ   وَطَـوْعُ مُـرَادِي كُـلُّ نَـفْـسٍ مُـرِيـدَةِ

وَلاَ قَـائِـلٌ إِلاَّ بِـلَـفْـظِـي مُـحَـدِّثٌ   وَلاَ نَـاظِـرٌ إِلاَّ بِـنَـاظِـرِ مُـقْـلَـتِـي

ويرى الشاعر أنه في أعماق هذا الـ"أنا الجمعي" تتآلف وتتعانق كل المظاهر التي تبدو متنافرة متناقضة في عين وعْينا السطحي الظاهر، حيث يقول (التائية الكبرى ٣٨٩):

شُـــهُودِي بِعَيْنِ الجَمْعِ كُلَّ مُخَالِفٍ وَلِيَّ ائْــتِلاَفٍ صَــدُّهُ كَالمَوَدَّةِ

ولكننا نلاحظ أن حقيقة هذا الـــ"أنا الجمعي" ليس لها تعريف واضح بَيِّن في نص القصيدة، إنما يصفها الشاعر بصور مختلفة وتشبيهات متلونة تعبر عما يشعر به هو من مشاعر وخواطر عبر تجربته الفريدة.

١- ٦: "الأنا الجمعي": هو القطب ومفيض الجمع

والواقع أننا لا نجد في كل القصيدة إلا تسميتين لحقيقة ذلك الـ"أنا الجمعي"، وعليهما أيضًا يخيم الكثير من الغموض. فالشاعر ينسب لذاته تسمية "القطب" في هاتين البيتين (التائية الكبرى ٥٠٠- ٥٠١):

فَبِي دَارَتِ الأَفْلاَكُ فَاعْجَبْ لِقُطبِهَا الـ ـــمُحِيطِ بِهَا وَالقُطْبُ مَرْكَزُ نُقْطَةِ

وَلاَ قُطْبَ قَبْلِي عَنْ ثَلاَثٍ خَلَفْتُهُ وَقُطْبِيَّةُ الأَوْتَادِ عَنْ بَدَلِيَّتِي

يقول الشاعر إنه القطب الذي هو محيط بالكل ومركز للكل، وإن قُطبيَّتَه قُطبيَّةٌ مُطلَقةٌ لم تأتِه عبر الدرجات الصوفية المعروفة من الأوتاد والأبدال. هذه إشارةٌ واضحة إلى نظرية القطب المعروفة في الأوساط الصوفية منذ عهد الحكيم الترمذي (ت٣٢٠هـ/ ٩٣٢م)، صاحب كتاب "ختم الأولياء". إلا أن ابن الفارض يدعي لنفسه هنا قطبيةً مُطلقةً لا صلة لها بتواتر الطرق الصوفية المعروفة. ولا يسع المجال هنا لشرح موضوع القطبية الواسع المعقد.

وأما التسمية الأُخرى فقد تُلقِي بعض الضوء على عمق التجربة الصوفية عند ابن الفارض بأكملها. فيقول الشاعر في آخر القصيدة (التائية الكبرى ٧٥١- ٧٥٣):

وَلِي مِنْ مُفِيضِ الجَمْعِ عِنْدَ سَلاَمِهِ عَلَيَّ بِـــ"أَوْ أَدْنَى" إِشَارَةُ نِسْبَةِ

وَمِنْ نُورِهِ مِشْكَاةُ ذاتِيَ أَشْرَقَتْ عَلَيَّ فَنَارَتْ بِي عشَائي كَضَحْوَتِي

فَأُشْهِدْتُنِي كَوْنِي هُنَاكَ فَكُنْتُهُ فَشَاهَدْتُهُ إِيَّايَ والنورُ بَهْجَتِي

وفي هذه الأبيات، إشارة جلية إلى مقام "أو أدنى" الذي يُنسَب عند الصوفية إلى الحقيقة المحمدية. ويقول الشاعر الصوفي إن تلك الحقيقة النورية هي "مفيض الجمع" لذاته ومنبعه الأول، وقد كوشف له ذلك في مكاشفة غيبية (فَأُشْهِدْتُنِي كَوْنِي هُنَاكَ فَكُنْتُهُ). وكذلك يقول إنه اندمج مع هذا النور الأصلي الأول اندماجًا تامًا (وَشَاهَدْتُهُ إِيَّايَ)، فأصبح هو الشاعر بذاته ذلك النور الأزلي (النورُ بَهْجَتِي). ولا شك أن الشاعر كشف في هذه الأبيات عن بعض السر الغامض الذي كان يخيم على أشعاره ومعاناته الصوفية طوال رحلته الروحية. إنه يشير إلى أن الـ"أنا الجمعي" الذي توصل إليه مصدره الأول ومرجعه الأخير هو ذلك النور الأول الأصلي الذي يُعرف عند الصوفية بـ"النور المحمدي". ويقال عندهم إنه النور الذي به خلق الله كل شيء وفيه أنار تاريخ الأنبياء والأولياء، فهو النور الذي ينعكس في صورة "الإنسان الكامل". فقد أضفى الشاعر على نفسه في مرحلة الجمع صفات "الإنسان الكامل" المعروفة عند الصوفية. فنلاحظ أن الشاعر الصوفي لم يقف على شرح نظرية تلك الحقيقة العليا ولا شغل نفسه بالتفلسف حولها كما فعل بعده شراحه ودارسوه.

وأخيرًا يُمكننا أن نُلخِّص سفرنا الدلالي في التائية الكبرى في إثبات أن هذه القصيدة تبدو لنا ترجمة ذاتية عن اكتشاف وتحقيق لـ"ذات" الشاعر أو للـ"أنا" إلى أبعد أبعاده، وهو ما نسميه نحن بـ"الأنا الجمعي". واتضح كذلك أن هذا "الأنا الجمعي" إنما تحقق للشاعر بالاندماج الكلي في النور الأول الأصلي المعروف عند الصوفية بتسميات شتى مثل "النور المحمدي" أو "الحقيقة المحمدية" أو "الإنسان الكامل".

١-٧: خاتمة البحث

وختامًا لبحثنا هذا فإننا نعتقد أن التسمية التقليدية لابن الفارض كـ"سلطان العاشقين" لا تُعبِّر عن عمق تجربته الصوفية وأبعادها البعيدة. إنما يبدو ابن الفارض لنا على أنه شاعر "الأنا الجمعي" الذي يجد حقيقة ذاته في الاندماج التام مع الحقيقة العليا المسماة في الاصطلاح الصوفي بـ"النور المحمدي" أو "الحقيقة المحمدية" أو "الإنسان الكامل". فليس وصف الحب والجمال في شعر ابن الفارض إلا جزءًا محدودًا ومرحلةً عابرة في سفره الصوفي الذي يهدف إلى آفاق أعلى وأوسع، ألا وهي "بحار الجمع"، أي تلك

الحقيقة النورية العليا التي هي مصدر الكل ومرجع الكل. فربما ساعدت دراستنا الدلالية هذه- كما نرجو- على مراجعة بعض الأحكام التقليدية على أشعار ابن الفارض ومعناها الصوفي. وربما تدَّخِر لنا الأيام مَنْ يتقدم بدراساتٍ أخرى قد توضح ما خَفِيَ علينا من أسرار هذا الشاعر المصري العظيم.

وأخيرًا، فأملي بعد هذا الجهد أن أكون قد حققت الهدف الأول من بحثي في أشعار الشاعر الصوفي العظيم، عمر بن الفارض، وهو توضيح مدلولات الألفاظ الأساسية ومعانيها الحقيقية كما ترد في سياق قصيدته "التائية الكبرى" عبر المراحل الثلاث لرحلته الروحية، وأن أكون بذلك قد ساهمت مساهمة فعالة في فهم معاناة الشاعر الصوفية.

ولكني، أود أن أشير هنا في أخر هذا المطاف الدلالي إلى أن المعاني الصوفية لا تتأتى من خلال بحث علمي بحت فقط، حتى وإن كان له دور لا غنى عنه في فهمها. وذلك لأن المعاناة الصوفية يعيشها الصوفي في عمق لا تُعبر عنه الكلمةُ الملفوظة. وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك الإشكال حيث قال (التائية الكبرى ١٩١):

فَأَلسُنُ مَنْ يُدْعَى بِأَلْسَنِ عَارِفٍ وَقَدْ عَبَرتْ كُلَّ العِبارَاتِ كَلَّتِ

والواقع أن الدراسات الصوفية تتطلب من المهتم بها الكثير من الصفاء الروحي والنقاء النفسي حتى يتجانس الباحث مع الشاعر الصوفي فيُدرك مقاصده البعيدة بذوق مُرهَف لطيف. وقد قال ابن الفارض في هذ الصدد مُحذِّرًا قُراءَهُ (التائية الكبرى ٣٩٧):

وَعَنِّيَ بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ غَنِيٌ عَنِ التَّصْريح لِلْمُتَعَنِّتِ

وهنا يحسن أن يَتوقفَ الباحث مُحاذرًا كيلا يكونَ من المتعنتين.

٢. حول ديوان ابن الفارض

عرَف ديوان ابن الفارض شيوعًا وانتشارًا ورواجًا عظيمًا عبر شتى العصور والبلدان، وبين مختلف البيئات الصوفية وغير الصوفية. إلا أننا لاحظنا أن تلك الروايات لنصه ترجع كلها إلى ما نشره عليٌّ سِبطُ ابن الفارض (ت حوالي ٧٥٥هـ/ ١٣٥٥م)، بعد وفاة جده بقرن تقريبًا. وقد قدَّم سبطه ديوان جده بترجمة سيرته، التي سمَّاها "عنوان الديوان"، وعُرفت فيما بعد بـ"ديباجة الديوان". إلا أن عمل سبطه لم يعد موضع ثقة لأنه حوَّل ترجمته لسيرة جده إلى سلسلة مطَّردة من الخوارق والكرامات التي لا تُصدَّق،

بالإضــافة إلى أنه قد زاد على أشــعار جده أبياتًا من عنده، بينما كان ابن الفارض بعظمة شــعره وبعمق تجربته الصوفية غنيًّا عن تلك الصورة الأسطورية التي رسمها له سبطه في ديباجته لديوان جده. وبالتالي أصبحت تلك الصورة الأسطورية هي المعروفة والمتداولة بين عامة الناس.

كان المستشرق الإنجليزي جون آرثر آربري(A. J. Arberry, d. ١٩٧٣) أول من استطاع أن يُثبت بمصادر تاريخية موثوق بها أن هناك رواية أخرى لديوان ابن الفارض تختلف عن رواية علي سبط الشاعر. ولقد عثر آربري على مخطوطة لديوان ابن الفارض بين عدد من المخطوطات العربية المُثبتة في المجموعة المسماة بـ"تشستر بيتي"، في مكتبة مهمة بمدينة دبلين بأيرلندا (Chester Beatty Collection – Dublin, Ireland). فاتضح من دراستها أن هذه المخطوطة أقدم من رواية علي سبط الشاعر إذْ إن كتابتها ترجع إلى ما بين سنتيْ ٦٩١هـ/ ١٢٩٢م- ٧٠١هـ/ ١٣٠٢م. فكانت تلك المخطوطة شهادة تاريخية قاطعة على وجود رواية لديوان ابن الفارض تتألف من خمس عشرة قصيدة فحسَب، بدون الجزء الثاني من الديوان المُثبت في رواية علي سبط الشاعر. فنشر آربري هذه المخطوطة سنة ١٩٥٢، ثم قام بترجمة الديوان برمته.

وبعد عدة سنين أُتيح لي أن أعثر صدفةً في مدينة قونية (بتركيا) على مخطوطة لديوان ابن الفارض أقدم من مخطوطة تشستر بيتي نفسها، إذ إن تاريخ كتابتها يتراوح فيما بين ٦٥٠هـ/١٢٤٢م- ٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م على أرجح تقدير. وتتفق هذه المخطوطة مع رواية مخطوطة تشستر بيتي على عدد القصائد وهي خمس عشرة فحسب. وفي وقت لاحق عثرت أيضًا على مخطوطتين أخرَيَيْن إحداهما في المكتبة الشرقية في ليدن (بهولندا) والأخرى في المكتبة القومية في برلين (بألمانيا). وهاتان المخطوطتان أيضا تتفقان مع رواية مخطوطتي قونية وتشستر بيتي على عدد قصائد الديوان، وهي خمس عشرة قصيدة فقط، مع عدم وجود الجزء الثاني من الديوان.

فإزاء هذا التراكم من الشهادات التاريخية رأيت أنه أصبح لزامًا عليَّ إعادة تحقيق ديوان ابن الفارض على أساس أوسع وأوثق مما كان عليه من قبل. هذا، وقد اعتمدتُ في تحقيقي لنص الديوان على مخطوطة قونية، بعد ما اتضح أنها أقدم المخطوطات وأكثرها صحة وتماسكًا لنص الديوان بلا شك. إذن، فالنص الذي أُقدِّمه بتحقيقي هو في المقام الأول قراءتي لمخطوطة قونية قراءة صحيحة. أما في الهوامش فسجلت كل القراءات الأُخرى (بأخطائها أيضًا) التي وجدتها في مختلف المخطوطات، وعددها سبعة بالإضافة إلى مخطوطة قونية. إلا أنني رأيت أنه لكي يكون تحقيقي أكمل وأشمل عليَّ أن أقارن تلك القراءات الأُوَل بما نُشر عن ديوان ابن الفارض حديثًا، ابتداءً من القرن الثامن عشر، وهي ثلاث عشرة نشرة رئيسية. لذلك كتبتُ تحت العنوان الرئيسي "ديوان ابن الفارض" عنوانًا ثانويًّا يُعبر عن منهجي في عملي، وهو "قراءات لنصه عبر التاريخ"، مشيرًا بذلك إلى أن ديوان ابن الفارض تعرَّض عبر التاريخ لقراءات مختلفة ومتناقضة أحيانًا. هكذا تَسْهُل للقارئ اللبيب المقارنة فيما بين تلك القراءات المختلفة، قديمها وحديثها، ويكون بإمكانه أن يأتي هو بنفسه بقراءته الشخصية للديوان، حسب إدراكه اللغوي وذوقه الفني والصوفي.

اللغة والوجود

التأويل الوجودي للحروف في عرفان الشيخ العلاوي الجزائري

رزقي بن عومر[1]

الحديث عن اللغة في العرفان، هو حديث البدايات، والنهايات، بحيث لا تنفك حركة العارف منذ كان مريدا إلى كونه سالكا، ثم عارفا محققا، هو ابن اللغة، ولكن اللغة التي يتعاطاها العارف، هي لغة الوجود والكينونة، هي مرتبة من مراتب تجليات الحق تعالى، إذ لا ينفك عنه ظاهر، بل هو الظاهر في كل مظهر، بما فيه مرتبة اللسان والتدوين.

ما أهّل الصوفية للكشف عن مخبآت الحروف والكلمات والعبارات هو منهجهم في الحياة القائم على التفتيش عن المعنى الذي يجمعهم على الحقيقة ويبقيهم في مجال التحقيق الوجودي ذلك أن الوجود لا يخلو من الحكمة والقدرة ولا مجال للفراغ والعبثية بل ما من شيء يظهر في ساحة الوجود إلا وفيه إشارة إلى الوجود الحق وكل ما له علاقة به من صفات وآثار، حتى الوجود الرقمي والخطي ففيه ظهور للحق، وللحق وجود وصفة وفعل وأثر فيكشف فيه عن خواص وأفاعيل ينعكس عنها تكميل وعلاج وإيجاد شريطة أن تتوفر خاصية الحضور الإلهي في المستعمل وهو هنا الإنسان المتحقق بالكمال الإلهي.

نجد من أدبياتهم قولهم أن "بسم الله من العارف ككلمة كن من الحق عز وجل فهي كلمة أثبتت المفعول، وضمير الباء أثبت الفاعل، وضميرها هو ضمير الإنسان الكامل أو نقول روح الوجود"[2]، لذا فباسم الله عند العارف هي كلمة إيجاد على الحقيقة، وهذا يكشف عن علاقة خاصة يعقدها العارف باللغة، فهو لم يجلس في بساط التعليم لكي يتعلم رسمها، أو يحصل خصائصها ومعانيها فيحفظها عن ظهر قلب كما يفعل غيره من علماء الرسوم، فالعارف في مرحلة التكوين كان يهذب ملكاته باسم الله ويتمثلها ويتجرد بتجرد الاسم، كان يستكن المعنى ولا ينهي مرحلة التكوين حتى يكون مظهرا لاسم الله تعالى أي عارفا كاملا.

---

[1] أستاذ بقسم الفلسفة وعضو في مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة وهران

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن المطبعة العلاوية، مستغانم، ط٥، ١٩٩٧، ص ١٤.

فمثلا الشـــيخ عبد الكريم الجيلي، يرى أن مقصـــود العرفاء في اســـتكناه الحروف والكلمات هو الكشــف عن الحقائق الدالة على الحق تعالى وكمالاته: " والكلام عليها (البســملة)، في منافعها وأســرارها، ولســنا بصــدد شــيء من ذلك في وجوه، بل كلامنا عليها من وجه معاني حقائقها فيما يليق بجناب الحق سبحانه وتعالى"[1].

بهذا الاعتبار فإن علاقة العارف باللغة هي علاقة اتحاد بالوجود، يتجذّر وجوديا برزخا بين اللفظ والمعنى، فهو مع معنى المعاني بباطنه ومع الألفاظ والأكوان بظاهره، وهذه خاصــية اكتســبها أولا في مرحلة الإرادة بالذكر مع وجود شــيخ يســلك به مقامات الكمال والوجود من الفرق إلى الجمع وصــولا إلى الفرق الثاني، وأهم ســبيل في التربية الذكر بالإســم المفرد (**الله**) والتدرب في نطقه بما يحقق الفناء فيه وتخيل رســمه حتى تتمدد أنواره لتشــمل الآفاق، نكتفي بأبيات للشــيخ العلاوي توضــح ذلك، فبعد ذكر حقيقة الشيخ يذكر مهمته:

يوضح لك السبيل للحق قاصــدا بــذلك وجـه الله جـــل وتعـالى

وينهض بك في الحال عند لقائـه ويضع لك قدما في السير إلى المولى

فبتشخيص الحروف تحظى بفضله إلى أن ترى الحروف في الآفاق تُجلى

وليس لها ظهـــور إلا في قلبك وبتمكن الإسم تـرتحل الغفـــــلا

فعظمن الحروف بقدر وسعـــك وارسمها على الجميع علويا وسفــلا

وبعد تشخيص الإسم ترقى بنـــوره إلى أن تفنى الأكوان عنك وتـــزولا[2]

قبل أن يصل المريد إلى مرتبة التحقيق وبالتالي شهود الوجود الإلهي قاهرا لجميع المراتب ومستويا عليها وظاهرا فيها (شـــهود الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة)، يمر بفترة التكوين والتدريب على يد شـــيخ سلك الطريق نفسه وتمكن من معالمه كلها، فيعلمه الاعتبار بمفهومه الصوفي، بحيث يتدرج في الخروج من الوهم الذي كان نتيجة الغفلة عن الحقيقة عبر الذكر والتفكر فيه مهذبا لحواســه ســيّما حاســة البصــر جاعلا إياها تابعة للاتصال بالباطن بعد إغماضها في حالات الذكر في البداية، "أما السير الغالب الذي كان يعتمده، واعتمدناه نحن من بعده أيضـــا، فهو أن يكلف المريد بذكر الاســـم المفرد مع تشــخيص حروفه،

---

[1] الجيلي، عبد الكريم، الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، تحقيق: قاسم الطهراني، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص ٥٤.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، الديوان، طبع جمعية جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، مطابع الشرطة، مصر، القاهرة، ط ٦، ٢٠٠٩، ص١٣.

حتى ترتسم أعني الحروف في مخيلته، ثم يأمره ببسطها وتعظيمها إلى أن تملأ الخافقين، ويديم الذكر على تلك الهيأة إلى أن تنقلب صفاتها إلى شبه النور"[1]، ويبدأ الشيخ في تدريج المريد إلى أن يصل به إلى الاستغراق في عالم الإطلاق، فيتمكن من شهود النور المجرد، وبعد ذلك يتنزل المريد عبر المراتب حتى يشعر بوجوده ويرجع إلى عالم الشهادة. فيصير يرى ببصره ما تراه بصيرته لأن بصره في هذا الحال هو عين بصيرته[2]، فتجتمع له الرؤيتان القلبية والبصرية، وهذا الأمر لا يكون إلا إذا انعكست الأبصار بصائر، فيرى ببصر ملكه المكونات والحروف والكلمات من جملتها ويرى ببصر ملكوته الحق المجرد، لكن هذه الرؤية ممتنعة لدى عموم الناس (رؤية المطلق في المقيد) أو لنقل ظهور الحق في المكونات وسبب امتناعها ليس كونها مستحيلة في ذاتها، و"إنما الامتناع متوقع من عدم استعداد الأبصار، لذلك قال بعض الأكابر: إن المانع من رؤية الحق في هذه الدار هو عدم معرفة الخلق له، وإلا فإنهم يرون ولا يرونه أي فلا يعرفون أن ذلك المرئي لهم هو الحق، فيكون الحجاب متوقعا من قبيل البلادة لا غير"[3]

في الذكر يتم التعامل مع الحروف لفظا ورسما لتكون مرقاة إلى فضاء الوجود المطلق والمقيد، لذلك ينعكس في النهاية بأن يكون الحرف باعتباره بسيط الكلمات، يحمل في ذاته نورانية يتجلى فيها الحق تجليا بكل مراتبه.

فهم معاني الحروف عند الصوفية شأنه شأن أي معنى لأي حقيقة، بحيث يتلقى الصوفي فهمها من الله تعالى ليس فيه تعمل تفكير ولا توظيف حافظة، لكن القارئ لنصوصهم في هذا المجال يتلقى هذه المعاني حفظا وتحصيلا، ففي رسالة الشيخ العلاوي بعنوان **الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد** يستهل الكلام بقوله: " إني جمعت هذه السطور حسبما سمح لي به الشعور، والباعث على تحريرها رغبتي في هذا الفن العظيم، واهتماما بما ورد في الأثر الفخيم من " أن كل ما في الصحف الأولى منطو في نقطة بسم الله الرحمن الرحيم"[4]، وكان الكتاب يبحث في المعاني التوحيدية التي تتضمنها حروف البسملة جريا على نهج الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه **الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم**، اكتفى الشيخ العلاوي بتجلية معاني النقطة والألف والباء فقط منها إلى أنه "من الممكن ذكر كل حرف على حدته، والإتيان ببعض مكنوناته، ولما في ذلك من التطويل نقتصر على القليل من القليل، وقد تقدم ما

---

[1] بن تونس، عدة، الروضة السنية في المآثر العلاوية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط٢، (د. ت). ص ٢٥.
[2] انظر، أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص ٦٣.
[3] المصدر السابق، ص ٦٤.
[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص ١٨.

للألف من الإحاطة والشـمول بكل حرف، فإحاطته بها من حيث الأولية والآخرية إحاطة دورية، ومن حيث الظهور والبطون إحاطة عينية..."[1]

وفي سـياق آخر في تفسـيره للقرآن الكريم من خلال كتابه **البحر المسـجور في تفسـير القرآن بمحض النور** يتعرض لتوضـيح الرواية القائلة أن للقرآن أربعة وجوه حد ومطلع وظهر وبطن فهو يقول: " ولا تحسـبن هذه الوجوه توجد في كتاب الله من حيث الإجمال، كلا، إنما هي في كل آية وكلمة، إن لم نقل في كل حرف. فالحرف قرآن، كما أن عموم الكتاب قرآن، ولهذا قال جل ذكره: **سـنلقي عليك قولا ثقيلا.** وقال: **الذين يسـتمعون القول فيتبعون أحسـنه.** فعبر بالقول دون اللفظ، والكلام ليشـمل الكلمة والحرف، لأن القول عام في جميع ذلك، فكل جزء من كتاب الله - وإن تجزأ- فهو ثقيل، باعتبار ما جمع فيه من المعاني التي تفوق الحصـر"[2]، ويسـتدل على ذلك بقوله (ص): **من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسـنة، والحسـنة بعشـر أمثالها.** ويستنتج أن الحرف بانفراده قرآن وبالتالي قول ثقيل بالنظر لما اشتمل عليه من المعاني، فهذه سـيرة القوم في التعامل مع الحروف لما وجدوه في التنبيه النبوي له ولما عهدوه في تعاملهم مع القرآن الكريم ولعل رعايتهم بالحروف هي من طريق رعاية القرآن الكريم لها وقد ابتدأ سـورا بحروف مقطعة مثل قوله تعالى **ألم** و**حم** وغيرها من الحروف المقطعة. اعتنى الصـوفية بامتياز بالحروف ودلالتها ومرموزاتها - على غير ما نجده عند غيرهم من العلماء بما فيهم أهل السـيمياء – لأنها في اصـطلاحهم هي الحقائق البسـيطة في ساحة العلم الإلهي قبل انصباغها بالوجود العيني، وقد قسمها الشـيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه **الإنسـان الكامل** إلى حروف منقوطة وهي الأعيان الثابتة في العلم الإلهي، والحروف المهملة التي تتعلق بها الحروف ولا تتعلق هي بها، أما الشـيخ عبد الرزاق القاشـاني فاعتبرها الحقائق البسـيطة من الأعيان، والحروف العاليات بمثابة الشـؤون الذاتية الكامنة في غيب الغيوب وغيرها من الحقائق التي تنطوي عليها الحروف.

ما أهل الصـوفية للكشـف عن مخبآت الحروف هو منهجهم في الحياة القائم على التفتيش عن المعنى الـذي يجمعهم على الحقيقـة ويبقيهم في مجـال التحقيق الوجودي ذلـك أن الوجود لا يخلو من الحكمة والقدرة ولا مجال للفراغ والعبثية بل ما شـيء يظهر في سـاحة الوجود إلا وفيه إشـارة إلى الوجود الحق وكل ما له علاقة به من صـفات وآثار، حتى الوجود الرقمي والخطي ففيه ظهور للحق وللحق وجود

[1] المصدر السابق، ص ٤٣.

[2] أحمد بن مصـطفى العلاوي، البحر المسـجور في تفسـير القرآن بمحض النور، المطبعة العلاوية بمسـتغانم، ط٢، ١٩٩٥، ص ص ١٧- ١٨.

وصـفة وفعل وأثر فيكشـف فيه عن خواص وأفاعيل ينعكس عنها تكميل وعلاج وإيجاد شـريطة أن تتوفر خاصـية الحضـور الإلهي في المسـتعمل وهو هنا الإنسـان المتحقق بالكمال الإلهي نجد من أدبياتهم قولهم أن "بسـم الله من العـارف ككلمة كن من الحق عز وجل فهي كلمة أثبتت المفعول، وضـمير البـاء أثبت الفاعل، وضميرها هو ضمير الإنسان الكامل أو نقول روح الوجود"[1]

فكيف إذا لقيت الحروف عناية إلهية بفعل الكتب المنزلة بها، هذا يؤكد علمية هذا التوجه، فهذا الشيخ محيي الدين ابن عربي يصرح: "فاعلموا وفقكم الله أن الحروف سر من أسرار الله تعالى والعلم بها من أشـرف العلوم المخزونة عند الله تعالى وهو العلم المكنون المخصـوص به أهل القلوب الطاهرة من الأنبيـاء والأوليـاء وهو الـذي يقول فيـه الحكيم الترمـذي، علم الأوليـاء"[2]. الظـاهر هنـا وجوب التحقق بالاسـتعداد لتلقي هذه الأسـرار والتعامل مع الحروف باعتبارها مجلى لها كما بقية أشـياء العالم، ويكمن هذا الاسـتعداد في التحقق بالطهارة المؤهلة للولاية لأن هذا العلم المذكور في النص شـرطه الولاية ولنقل التحقق بالكمال الإلهي. هذا الاستعداد يقتضي مجاهدة تقضي بالخروج من الوهم الحاكم على الإنسان في حالة فرقه وشـعوره بوجوده المسـتقل، أو لنقل الخروج من الكثرة المالئة لشـعوره، فلا مناص لهذا الخروج إلا الفناء التام والكشف عن الحقيقة التي تقضي بوجود واحد وهو وجود الحق، ووهمية ما سواه، إذ غيره ليس إلا هو، بعبارة أخرى يغدو ما كان يتوهم وجودا، بمثابة مرآة حاكية عن الوجود الحق ذاتا وصفة وفعلا، فالكل مرايا تتفاوت فقط في الجلاء والكدورة لأن المرآة لاشيء ولا لاشيء فلا فرق بين حيوان وجماد ووجود رسمي أو وجود خطي أو لفظي إلا من جهة استعداده لحمل الأسماء الإلهية وهذا الاستعداد يحكمه الفيض الأقدس وما يقتضيه من عين ثابتة في علمه تعالى، فتحقق شرط الولاية يجعل الصوفي في مقام فهمي وعلمي يسمع فيه عن الله إذ لا غير في ساحة إدراكه فلا يرى إلا الله ولا يسمع إلا منه ولا يخاطب سـواه، ويغدو الخلق حروف كلمات الحق تكشـف عنه تعالى وعن كمالاته، "الحق عز وجل هو حقيقة الوجود لا محالة، ولولا ظهوره في المكونات لما وقع عليها البصـر لأن الأشـياء من ذواتها العدم المحض، والبصـر لا يتعلق بالمفقود. إياك أن يقع بصـرك على الموجودات فتتوهم أنه وقع على وجودها لذاتها، وذا محال، إنما وقع على وجود موجودها الذي هو معار إليها، خلقها ثم ظهر فيها... حاصـل الأمر أن الحق

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص ١٤.

[2] ابن عربي محيي الدين، رسالة الحروف، ضمن، رسالتان في سر الحروف ومعانيها، تحقيق، عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث، (د. ط) (د. ت)، ص ١٤.

تبارك وتعالى هو حقيقة الوجود كما تقدم لعدم حقيقة تضـــاهي حقيقته... أي ليس هناك إلا وجود الله **فأينما تولوا فثم وجه الله** وما على هذا البيان من مزيد"[1]، **فأينما تولوا فثم وجه الله** هي قاعدة وظابطة للإعتبار الصـــوفي فإذا كان الأين حرفا فثم وجه الله أي ثم حقيقة من حقائقه تعالى لا يجوز الغفلة عنها وبالتالي علم الحروف هو مجال تعبدي واجب في حق المحققين، وهنا ننبه أن الحروف عند العارف لا يجوز أن تحيل إلى الغير فما يهتم به أهل الســيمياء في خواص الحروف العلاجية وغيرها هي اهتمامات خلقية تؤول إلى اللهو المذموم، كما أصـــبح الطب والحكمة عند الأكثرية مجال يؤول إلى اللهو ولا يجني منه متعاطيه إلا الجهل ما دام يحيل إلى الغير الذي هو محض عدم عند العارف، فلا غير والكل خير فلا شـــر. " اعلم أن القوم لا يفهمون مخاطبة الخلق لهم إلا عن الله وذلك ما يقتضـــيه مقامهم لا يســـتعملونه في أنفســهم، فلا تســتغرب يا أخي من فهمهم من الكلمة الواحدة الموضــوعة على معنى مخصــوص معنى آخر فإن ذلك عندهم من أشـــرف المقامات وأعظم الدرجات لكونهم يفهمون الأمور عن الله وقد أجمع أهل الله على أن الفهم عن الله على قدر مقام العبد عند الله، ولم يختلفوا في أن الكلمة الواحدة الدالة على معنى مخصوص قد يفهم منها معاني كثيرة لا تحصى وغرائب لا تستقصى... فإن القوم وإن اشتركوا مع غيرهم في ظاهر اللفظ فإنهم مختلفون في القصـــد كما أنهم اشـــتركوا في المشـــهود، واختلفوا في الشـــهود فكذلك اشتركوا في المسموع واختلفوا في الأسماع... فقد يسمع الصوفي ما لا يسمع الغير ولا ياخذ من القول إلا أحسنه... ولهذا صاروا يسمعون غير الشيء المسموع حتى صار أحدهم يأخذ علمه من أصغر الأشياء في عيون الناس ولا حقارة عند هؤلاء الناس بل عندهم كل ما في الوجود يشـــير لوحدانية المعبود"[2]. وهذا ما نلمســه في اعتبارهم للأمور، سـيما الصـوامت منها أو لنقل الأعجمية منها من كائنات حية و ما نعتبرها غير حية كالجمادات والحيوانات والمسطور والمسموع من الأمور.

---

[1] أحمد بن مصـــطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشـــئة عن الحكم الغوثية، المطبعة العلاوية بمســـتغانم، ط١، ١٩٩٤، ج٢، ص ص ٢١- ٢٢.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، المطبعة العلاوية بمستغانم، ط٣، ١٩٨٥،
ص ص ١٦–١٧.

البعد الأنطولوجي للحروف:

ففي تحقيقات الشـيخ العلاوي الوجودية في الحروف يقف على الأثر النبوي الذي يقول فيه النبي (ص) رواية عنه " كل ما ورد في الكتب المنزلة فهو في القرآن، وكل ما في القرآن فهو في الفاتحة، وكل ما في الفاتحة فهو في بسم الله الرحمن الرحيم" وورد أيضا: " كل ما في الباء فهو في النقطة التي تحتها"[1].

تناول الشـيخ العلاوي في نصـوصـه الكشـف عن التجليات الوجودية للتوحيد من خلال الحروف سيما الألف والباء من بسملة القرآن الكريم:

النقطة:

للنقطة مرموزات تشير إلى وحدة الشهود، كما تشير النقطة إلى أم الكتاب لعدم الكتاب بدونها فهي أصـله إذ لولا النقطة ما كانت الكلمة ولولا الكلمة ما كان الكلام ولولا الكلام ما كان الكتاب " والكل مندرج – كما يقول الشـيخ العلاوي- تحت وحدة الشـهود، المعبر عنها بالنقطة، فهي أم لكل كتاب **يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب** "[2]. فالنقطة مستهلكة فيها جميع الحروف قبل تجليها وبعد التجلي فالحرف في الحقيقة لا وجود له ولو بعد التجلي لأن الظاهر حقيقة هو المداد أما ما يبدو من خصـوصـية الرسـم الذي يأخذه الحرف فهو لا كينونة له دون الحبر الذي هو النقطة، فالحرف في الحقيقة هو ميل النقطة واعوجاجها لا غير وليس له حظ من الوجود باستقلاله بهذا الاعتبار كل الحروف مستهلكة في النقطة قبل التجلي وبعده لا فرق في ذلك، " كانت النقطة في كنزيتها قبل تجليها بذات الألف... وكانت الحروف مستهلكة في كنزيتها قبل تجليها بذات الألف... وكانت الحروف مسـتهلكة في كنهها الغيبي، إلى أن ظهرت، بما بطنت وتجلت بما اسـتترت، فتشـكلت في مظاهر الحروف... وإذا تحققت لم تجد إلا ذات المداد المعبر عنها بالنقطة "[3] الظاهر هو المداد وهو النقطة، والباطن هو الحرف لكن بفعل الغفلة نعتقد الظهور للحرف بينما النقطة هي الظاهرة أما الحروف فلها وجود معقول أو نقول وجود اعتباري غير حقيقي وهكذا الأمر في الوجود فالوجود الحقيقي هو للحق أما الخلق فهم محض اعتابار ومجرد ماهيات لها وجود في وهمنا بينما في الخارج لا موجود إلا الله من هنا اعتبر الشيخ العلاوي النقطة معبرة عن وحدة الشهود وهو لايفرق بين وحدة الوجود ووحدة الشهود.

---

[1] نقلا عن: أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص ١٨.

[2] المصدر السابق، ص ٢٤.

[3] المصدر نفسه، ص ٢٣.

كما للنقطة صفة الوحدة الحقيقية والظهور الحقيقي كذلك لها صفة التنزيه يقول الشيخ العلاوي: "جاءت النقطة على خلاف ما في الحروف **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**، فلهذا لا يقع عليها حد التعريف كما يقع على غيرها من الحروف، فهي منزهة عن كل ما يوجد في الحرف من طول وقصر واحتداب، فلا تعقل بما يعقل به الحرف رسما ولفظا، فبينونتها من الحرف معقولة، وكينونتها فيه مجهولة إلا لمن كان بصره حديدا"[1]

وكما كنه ذات البارئ تعالى لا يمكن التعبير عنها لعدم وجود لفظ يسعها بحيث كلما أراد العارف أن يصفها بنعت التنزيه صدر منه من العبارات ما يفيد التشبيه والتعطيل وهو ليس بمقصود من العارف فمقصوده هو التعبير عن التوحيد المحض لكن ضيق العبارة يؤول إلى هذه المساقط والقلب على غير ما تلفظ به العارف، فكذلك النقطة لا وجود للفظ يحمل معناها ويعبر عنها، فكلما أردنا وصفها والتلفظ بما يعكس ماهيتها نطق بحروف ليست من ذاتها وهي النون والقاف والطاء والتاء وهذه الحروف على تشابه فيما بينها من حيث الرسم فالتاء مثلا تشبه الثاء والباء وغيرها إلا أنها تباين النقطة من حيث الرسم فلا شبيه للنقطة في الرسم ولا حامل لها في التلفظ.

الألف:

"أول ما تجلت به النقطة وظهرت ظهورا يقتضي التعريف هو وجود الألف، فجاء صورة التنزيه أقرب منه للتشبيه ليكون موجودا في كل الحروف، بصفته مباينا بحقيقته"[2]، لأن الألف في الحقيقة لا يحتاج إلى قلم كي نبرزه أو لنقل لكي نكتبه لا نحتاج إلى وسيلة خارج الحبر ذاته فالألف في الحقيقة هو ميلان وسيلان الحبر عموديا فيرتسم الألف وإن استعملنا القلم في رسمه فهو ليس من باب فقره لهذه الواسطة أي واسطة القلم وإنما يبقى الألف غنيا عن القلم بل القلم نفسه هيأته ألف، " فيكون ظهور الألف بنفسه لنفسه لا غير... الألف كناية عن واحد الوجود، فظهور النقطة بالألف هي المسماة بالأولية، أما قبل التجلي فلا توصف بذلك، كما لا توصف بالآخرية"[3]، أما الألف فلكونه ظهور هذه النقطة وتجليها الأول ثبتت له الأولية ولزوما يقتضي ثبوت الآخرية له، وهو الذي نجده مطبقا في حروف الهجاء يبدأ بالألف وينتهي به أيضا ويسمى همزة. فظهور الألف في الحروف معقول لكن لا تراه الأبصار إذ هو باطن فيها، فمثلا الميم رسمه يمنع من إدراك الألف بسبب الاستدارة حيث يتعقل الألف في الميم ولا يُرى

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص ٢٤- ٢٥.

[2] المصدر نفسه، ص ٢٩.

[3] المصدر السابق، ص ٣٠.

والاستدارة هي الميم وهي نفس الحجاب فكذا في المقابل الله عز وجل ظهوره في الوجود معقول " وهكذا يقع لكل من تغفل عن ظهور الحق في هذا العالم، مع علمه بأنه محل للظهور وهناك موانع: المانع الأول من ’دراكه عدم الشعور. والمانع الثاني سوء الفهم وعدم العلم، وبالجملة هو تحجيرنا على الألوهية، حيث قيدناها بأوصاف مخصوصة، وألزمناها أن لا تخرج عنها، ففاتنا خير بقية الصفات التي تجلت بها الآن، وقبل الآن، وبعد الآن، والكل عنها بمعزل، إلا من أتى الله بقلب سليم، وعرف الألف في دائرة الميم"[1] ومعرفة الألف في دائرة الميم يقابله معرفة الله في التشبيه كما عرف في التنزيه فقد عرفه الرسول (ص) كما روي عنه في صورة شاب أمرد ورآه إبراهيم (ع) في صور الأفلاك وغير الأنبيا والعرفاء من العوام يشتبه عليهم لأنهم لم يعرفوه حق معرفته فإذا تجلى لهم في الحشر في الصورة التي لا يعرفونه بها فينكرونه وهو هو، والمانع كما علم في الألف أنه لا يدرك في الحروف بينما الحروف تستمد وجودها من مادته واستطالته، يقول سلطان العاشقين:

فتراءيت في سواك لعين　بك قرت وما رأيت سواك

وكذلك الخليل قلب قبلي　طرفه حين راقب الأفلاك[2]

كما للألف شدة في الظهور في بعض الحروف ويخفى في البعض بينما هو هو، فمثلا في اللام تكاد تظهر صورته الحقيقية كما في باء البسملة أما في غيرها من بعض الحروف فيصعب التعرف على الألف وهكذا الأمر مع الألوهية يقول العلاوي: ط وإذا فهمت أن الألف هو المتجلي بكل حرف، فهل ذلك نقصان في مرتبته التنزيهية مع إبقائه على صفته الخاصة، كلا، فحقيقة الألف لم تزل على حقيقتها، ولا أرى نقصانا في ذلك، بل أراه من كمالاته، وأرى النقصان –والله أعلم- فيمن ألزمه صفة لا يتعداها إلى غيرها، فقد حصره وقيده وجهله وشبهه وجعله شيئا كبقية الأشياء، وحقيقة المعرفة اللائقة بمقامه، هو أن ترى الألف متجليا بكل لفظ وتصنيف فالكل ألف تجده متلونا بكل حرف، ظاهرا بكل وصف، حائزا مراتب الوجود"[3]، ويوظف الشيخ العلاوي نصوص نبوية في تجلية المعاني الإلهية من الحروف فحتى يثبت الأولية والآخرية لله الظاهرة إشارتها في الألف يقول: " قال عليه الصلاة والسلام: **كان الله ولا شيء معه**، فتأمل هذه الكينونة إن كانت تفيد الدوام والاستمرار فما تقول؟ فهل تتوهم وجود الغير أيها العاقل؟ بل لو

---

[1] المصدر نفسه، ص ٣٢.

[2] عمر ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، دار صادر، ط٣،بيروت ٢٠١١.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص ٣٤.

تعمدته لاتّضح عندك أن الألف **هو الأول والآخر، والظاهروالباطن** ولا يمنعك من معرفة الألف ما تراه من اعوجاج الحروف، فكل لحكمة يخفيها الشهود عن الشهيد"[1]

الباء:

" الباء هي أول صورة ظهر بها الألف، ولهذا تجلى فيها بما لم يتجل به في غيرها، أي بصفتها الخاصة، وسبب ذلك عدم الواسطة بينهما، وما قارب الشيء يعطي حكمه، **فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى**، وقد يظهر في القريب ما لا يظهر في البعيد... فلهذا جاءت الباء بأوصافه **خلق آدم على صورته**، وليس المراد بآدم إلا الإنسان الأول، وهو روح الوجود، فلهذا خلفه في أرضه، وأمر الملائكة بالسجود إليه"[2]. فالباء في البسملة -كما يرى الشيخ العلاوي- عظمتها عظمة الألف فلذا يليق بها نيابته فصورتها في البسملة هي صورة الألف على غيرها في غير البسملة وهو نفس مقام محمد (ص) من الوجود، إذ هو نائب الحق تعالى وهو الإنسان الكامل يقول الشيخ العلاوي: " فالباء في البسملة قائمة مقام الألف، ولهذا قالعليه الصلاة والسلام: **لي وقت لا يسعني فيه غيرربي**، وأنت ترى أن الباء لا يسعها في بعض الأوقات إلا الألف، صورة ونقطة، إلا أن نقطة الألف من أعلاه، ونقطة الباء من أسفلها، وكل لحكمة يعقلها العالمون"[3]، نيابتها عن الألف المحذوفة فيه إشارة إلى نيابة الإنسان الكامل عن الله في خلقه، فوجود الباء فوق النقطة بمثابة حجاب الله الأعظم القائم بين يديه تعالى.

وهكذا جريا على هذا الفهم يفسر الشيخ العلاوي الحروف المقطعة لسورة البقرة، وهو الذي شرع في تفسير القرآن، وأوقفه الأجل عند الآية ٢٠٧ من سورة البقرة،

ألم: " تفيدنا أن الألف من اسم الله، واللام من جبريل والميم من محمد(ص)، وإذا وصلت الحروف ببعضها جاءتك الإشارة قائلة: ألم يكن ذلك الحق؟ بلى؛ الله الذي أنزل الكتاب إلى محمد بواسطة جبريل.. . كان القرآن متعلقا بالألف، ثم اتحد مع اللام، ثم استجمع في دائرة الميم... ووجه اختصاص الألف بإشارته للألوهية لاستقامته، وكونه أول الحروف الهجائية وآخرها همزة... واللام يشير إلى جبريل لقربه من الألف من جهة الصورة لا من جهة الجر والانعطاف، والميم تشير إلى محمد(ص) لانتهائه في دائرة العبودية، فهو العبد على الحقيقة"[4]

---

[1] المصدر السابق، ص ٣٥.

[2] المصدر نفسه، ص ٣٨.

[3] المصدر نفسه، ص ٤٠.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج١، ص ص ٥٠- ٥١.

اللغة والتأويل الوجودي:

عملية فهم المعاني من الألفاظ والكلمات والحروف تتأطر وفق مقام العارف من الوجود وعلى حسب جهة تموقعه، فيتلقى اللفظ الذي يحيله إلى المعنى وذلك حسب باطنه، فمهمة العارف هي كيف يربط بين اللفظ المنطوق والمعنى الذي يتحقق به، وينزل عليه بمثابة المطابقة الضرورية، وذلك من دون تكلف، كما هو الشأن عند علماء الظاهر. يحكى أن مولاي العربي الدرقاوي كان مارا مع جماعة من مريديه على مغن يقول: " راحت الهائجة وخلت الفائجة" (ذهبت الهائجة وخلفت وراءها الفائجة)، فذهب إليه الشيخ وأطرق يستمع إليه وبعدها أعطاه دراهم معدودة، ولما ابتعد مع مريديه، احتجوا عليه كيف يستمع إلى ما لا يحل سماعه، فقال لهم كيف لا أستمع من ينشدني عن الهائجة التي ذهبت وتركت الفائجة، وأشار بذلك إلى نفسه حيث ذهبت واستراح من معالجتها[1]، وقصص من هذا النوع كثيرة حدثت للعرفاء.

وهي أحوال ترد عليهم حيث يقهرهم المعنى الذي يكونون عليه نتيجة مناسبة تقترن به، ويسمون هذه الإحالة إلى المعنى الباطن المقترن بسمع كلمة أو عبارة، أو نداء، بالفهم عن الله، "فالصوفي يصرف وجه قلبه، عند استماع اللفظ أو قراءته، لا إلى معاجم اللغة ومجازها ورموزها بل إلى الله تعالى، وينتظر أن يعلمه ما لم يكن يعلم، بمناسبة السماع والقراءة"[2]، وهي الحالة المطلوبة لدى العرفاء، بحيث يعد من لا يتحقق بها غافلا، وهذا الذي يميزهم عن غيرهم من العلماء، " اعلم أن القوم لا يفهمون مخاطبة الخلق لهم إلا عن الله وذلك ما يقتضيه مقامهم لا يستعملونه في أنفسهم، فلا تستغرب يا أخي من فهمهم من الكلمة الواحدة الموضوعة على معنى مخصوص معنى آخر فإن ذلك عندهم من أشرف المقامات وأعظم الدرجات... وقد أجمع أهل الله على أن الفهم عن الله على قدر مقام العبد عند الله... فإن القوم وإن اشتركوا مع غيرهم في ظاهر اللفظ فإنهم مختلفون في القصد كما أنهم اشتركوا في المشهود، واختلفوا في الشهود فكذلك اشتركوا في المسموع واختلفوا في الأسماع"[3]. وهذا ما نلمسه في اعتبارهم للأمور، سيما الصوامت منها أو لنقل الأعجمية منها من كائنات حية وما نعتبرها غير حية كالجمادات والحيوانات والمسطور والمسموع من الأمور.

---

[1] نقلا بتصرف عن، أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص ١٨.
[2] الحكيم، سعاد، إبداع الكتابة وكتابة الإبداع، دار البراق، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٤٠.
[3] المصدر السابق، ص ١٦–١٧.

بل إن التأويل الذي يرجع فيه ظاهر اللفظ إلى معنى باطن يكاد يكون أمرا اعتباطيا، بحيث قد يستخرج من اللفظ ضد معناه، وما هو ضد معناه، وإنما التأويل العرفاني، يكشف عن مستويات دلالية تدق فيها القرينة المرجعية في السير من الظاهر إلى الباطن، بما يؤدي إلى الاعتقاد بأن التأويل هو ليٌّ للنصوص والألفاظ حتى تؤول إلى المعنى المراد، بينما الأمر في العرفان على غير ما يفهمه المتمسكون بالحرفية في الفهم، فأمر الفهم عند العارف معكوس، بحيث تعد الأصول اللغوية وقواعدها شاهدة لفهمه لا مؤسسة له كما الشأن عند علماء اللغة، "إن تأويل النص وفهمه هما من جملة المواهب الإلهية التي تفجأ الإنسان، لكأنهما يتنزلان في قلبه. وهذا لا يعني أن الصوفي معفى من النظر في الأصول اللغوية والشرعية، بل يعني ذلك أنه لم يستدل بالأصول لإنتاج معرفته التأويلية، وإنما قامت هذه الأصول بدور الشاهد على التأويل ومشروعيته"[1] لأن عالم المعاني لا يكاد ينحصر، وأصله الأساسي باطن الإنسان لا المفردات، إذ هي مجرد مظاهر تختزن تحتها من المعاني ما لا حصر، والعنصر المرجعي في الدلالة هي ارتباط الإنسان بالمعنى وحضوره، "وإذا استقر في ذهنك أيها القارئ اللبيب أن نقطة الباء جامعة لسائر الأحكام والرسوم، والمعارف والفهوم، فمن باب أولى وأحرى الكلمة... فلهم أن يستخرجوا ما شاؤوا من أي شيء شاؤوا تالله لو أراد أحدهم أن يستخرج العسل من الخل لفعل؛ **والله يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي** (الأنعام/ ٩٥). كل ذلك دليل على ما منحهم الله من الأسرار والمعارف والأنوار"[2]، وما يقال عن فهم القوم من الألفاظ يقال كذلك عن فهمهم للوجود ومظاهره، حيث تحققوا أن الكثرة الكونية هي كاشفة عن وحدة حقيقية، واعتبروا أن الوجود واحد لا كثرة فيه، واستطاعوا أن يتحققوا بهذه الوحدانية، إلى غيره من الفهوم، المفارقة لما عهده أهل الاختصاص كل في مجاله، من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة وعلماء اللغة، والبيان، "فإن القوم وإن اشتركوا مع غيرهم في ظاهر اللفظ فإنهم مختلفون في القصد كما أنهم اشتركوا في المشهود واختلفوا في الشهود كذلك اشتركوا في المسموع واختلفوا في الأسماع"[3].

قاعدة العرفاء في فهم المعاني، أولوية علم الباطن، "لكونهم لا يقفون مع ظاهر الألفاظ وإنما ينظرون إلى المعنى الدالة على المراد ولا يلتفتون للحن ولا لإعراب بل يأخذون المعنى حيث وجدوها فهم ناظرون لإشارة الأرواح غافلون عما يتلفظ به اللسان"[4]، ذلك أنه لا معنى لإصلاح اللسان مع خراب

---

[1] الحكيم، سعاد، مرجع سابق، ص ٤٠ – ٤١.
[2] المصدر نفسه، ص ١٣.
[3] المصدر السابق، ص ١٦.
[4] المصدر نفسه، ص١٩.

الجنان، ويعدون من يصلح قلبه دون لسانه فقد حاز كمالا دون كمال، ولا يتم كماله إلا بالإثنين أي بإصلاح القلب واللسان.

وقد يصل الأمر عند العرفاء إلى سماع ما لا يسمع، فيأخذون علمهم من أحقر الأشياء، وهم، طبعا لا يرون أية حقارة فيما هو موجود، لأن كل موجود يشير إلى وحدانية المعبود، ولا قبيح بل الكل مظهر للجمال الإلهي، "ولهذا صاروا يسمعون غير الشيء المسموع حتى صار أحدهم يأخذ علمه من أصغر الأشياء في عيون الناس ولا حقارة عند هؤلاء الناس بل عندهم كل ما في الوجود يشير لوحدانية المعبود ويصير اللفظ القبيح في أسماعهم محمودا"[١].

نحن نستطيع أن نقول أن العارف هو المعنى وهو المرجع، لعدم انفكاكه عن معنى المعاني أي الحق تعالى، وبالتالي هذا يلين كل مفردة في فهمه ويسهل تطويعها حتى تكون دالة على معنى كمالي أو وجودي، فلا إشكال في البحث عن المعجمية والتواضع اللغوي في فهم العارف. مع العلم أن الانتقال من الظاهر إلى الباطن ومن اللفظ إلى المعنى، هو عملية ضرورية والارتباط بين الظاهر والباطن واللفظ والمعنى كذالك ضروري، ووجوبي، وليس أمرا احتماليا وظنيا، بحيث يمكن خلافه، فمثلا ينصح الشيخ العلاوي المطلع على تفسيره للقرآن، من خلال البحر المسجور، أن لا يقيس ما يقرأه بما عهده وتعلمه، "لأن كلام الروح يباين كلام البدن، فأكثره جاء بلسان الخصوصية الذي ليس لنا فيه كبير اكتساب، إلا ما كان من قبيل التوجه والتلقي من حضرة الله، والمعنى أنه ليس من قبيل التكلف والتعسف"[٢]، اللهم إلا أن يكون معنى أرقى في المستوى يكشف عن علو مقام صاحبه، فهنا يقع الإذعان للأعلى. ذلك أن الاختلاف قد يقع بين العرفاء في الفهم وهذا الاختلاف لا يكون بمقام اختلاف تضاد، بحيث يكون بين المعنيين تعاند، وإنما الاختلاف يكون اختلافا طوليا بالنظر إلى تفاوت المراتب وحل هذا الأمر يكون بالإذعان لصاحب الفهم الأعمق.

في حين أن لغة أهل الفكر يستقل فيها مستوى اللغة عن مستوى الوجود، فهي لغة القال لا لغة الحال، أي لغة تحيل إلى غياب لا إلى حضور، على عكس ما تثيره عند العارف، فكما يتحدث الشيخ العلاوي عن تجربته في التعامل مع القرآن يقول: "وهكذا الواحد منا مهما تقوى يقينه وانشرح باطنه فيما يسمعه من ألفاظ القرآن، فلا يراه إلا كلاما يكلمه الله به في ذلك الحال، ولا يستدل عليه إلا به، لما يجده في قلبه من تأثير النزول ورعدة الزواجر... وهكذا لما ينزل به على محمد (ص) يحصل له من تأثير النزول ما

---

[١] المصدر نفسه، ص ١٧

[٢] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج١، ص ١٣.

ترتعد به مفاصـــله، ولن يزال هكذا مهما مر على قلب فارغ من الكدورات إلا ويحدث فيه من تأثير النزول، وقد كان لي نصيب من ذلك ــ والحمد لله ــ فكنت مهما يطرق سمعي كلام الله فترتعد بوادري عن الفحص، حتى كأني أسمع حسيسا من بقية صلصلة الجرس، وكنت إذا تناولت المصحف الكريم... نراه كتابا وصل إلي من حكيم عليم... ولا تحسبن ما رسمته هو مجموع ما فهمته، بل و لا عشـوره"[1]، وما يقال عن القرآن يقول على كل قول، لا يفرق العارف بين قول إنسان، أو نطق بهيمة، أو صوت طبيعي من ريح، أو غير ذلك، وكذلك ما يقال عن الأقوال والكتب، والأكوان، فهي كلها تحيل إلى وجود الحق تعالى، لذلك قال الشـــيخ العلاوي، كما ذكرنا ســـابقا أن القوم يســـتخرجون الجد من الهزل، ولا فرق عندهم بين كلام باطل وكلام حق، لأن كل ما ظهر فبالحق ظهر، وعلى الولي أن يفهم خطاب الحق في كل صفحة، سواء صفحة التكوين، أو صـفحة التدوين، أو صـفحة التلوين، أو صـفحة القول، أي كل مفردة، والجامع لكل هذا، أنها برزت وما ليس بموجود لا يعرف البروز، وما برز إلا الحق تعالى في مرايا الكونيات والاعتباريات، هكذا يفهم العارف اللغة مهما كانت، "ليس الشـأن أن ترفع بصـرك للخلق، إنما الشـأن أن ترى الحق، ما خلقت الأشـياء لتراها ولكن ترى فيها مولاها، حتى إذا عرفت الله في الأشـياء كانت الأشـياء معك، وأنت مع الله، فتصـير أميرا عليها بإضافتك لله عز وجل، وربما تنوب عنه في بعض الأمور كما ينوب المضاف عن المضاف إليه"[2].

---

[1] المصدر نفسه، ج١، ص ٢٤.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج٢، ص ١٥٢

الخبرة الصوفية عند ويليام جيمس
بين الحدّ والتأويل

بقلم د. ناهد ابراهيم محمد[1]

تحدث الفيلسوف والتر ستيس عما تتمتع به التجربة الصوفية من خصوصية تتمثل أوضح ماتتمثل في أن غير الصوفي لا يمكنه استيعابها أو تذوقها بمعني أدق، إذا استخدمنا تعبير المتصوفة المسلمين، قائلا: " كما أن الإنسان الذي ولد أعمى لايستطيع أن يتخيل ماذا يشبه اللون حتي لو حاول الشخص المبصر أن يخبره عنه، فكذلك لا يستطيع غير الصوفي أن يتخيل ماذا تشبه التجربة الصوفية حتي لوحاول الصوفي أن يصفها له. ومن ثم قيل إن غير الصوفي مهما كان ذكيا، لا يستطيع أن يسهم بشئ ذي قيمة في مناقشة موضوع التصوف لنفس السبب الذي لا يجعل الأعمي، مهما كان ذكيا، يستطيغ أن يسهم بشئ ذي قيمة لفهم الضوء أو الألوان".

فهل معني هذا استحالة وقوف غير الصوفي علي طبيعة التجربة الصوفية؟

علي الرغم من تشابه الظروف عند كل من الرجل الأعمي والرجل غير الصوفي، إلا أن ستيس يستطرد قائلا: "لكن ليس من الواضح أبدا لم يكون من المستحيل علي الرجل الأعمي أن يسهم بأي شئ ذي قيمة في فيزياء الضوء واللون في الخلاف الذي نشب حول نظرية الجسيمات ونظرية موجات الضوء التي كانت في وقت من الأوقات مشكلة بالغة الحدة ؛ لأن ما يحتاجه علماء الفيزياء هو فهم البنية، وليس الاتصال المباشربمضمون التجربة وهو الضوء. ولايمكن أن نسير بالمقارنة إلي أقصي مدي، لأن التجربة الصوفية النموذجية هي كما قيل ليس لها بنية وإنما هي "بلا شكل". لكن المقارنة تظهرنا علي أن حجة الاستحالة المزعومة المأخوذة من مناقشة الرجل الأعمي لنظرية الضوء، لايمكن طرحها فليس من الواضح أن هناك مثل هذه الاستحالة"[2].

من هنا يري ستيس أنه يمكن للفيلسوف غير الصوفي أن يتحدث عن الخبرة الصوفية، فإن يعلن فيلسوف ما بأنه غير صوفي، فإن ذلك لايحول، في نظره، دون أن يقول ذلك الفيلسوف شيئا ذا قيمة عن

---

[1] جمهورية مصر العربية

[2] والتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة وتعليق وتقديم د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢، ص٣١.

التصوف. ولذلك فإنه يذكر أمثلة لفلاسفة كان لهم اسهامهم في مجال التصوف منهم ج. ب برات، ووليام انج، وردولف أوتو، ووليام جيمس[1]. وذلك لأن الفيلسوف غير الصوفي، في نظره، فضلا عن امكان تمتعه بنفاذ البصيرة، فإن شأنه شأن البشرجميعا يملك قدرا ولو ضئيلا من الحس الصوفي الدفين وغير المعلن عنه، وعلاوة علي ذلك فإنه يري أن ما يسمح به الفيلسوف الصوفي لنفسه من تناول الأفكار الفلسفية، يتيح، وبالقدر نفسه، للفيلسوف غير الصوفي أن يدرس الخبرة الصوفية. وعن ذلك يقول ضاربا المثل بوليام جيمس:

" من المفيد أن ننظر عن قرب أكثر قليلا في حالة ويليام جيمس. لقد كتب عن نفسه يقول إن تكوينه الشخصي حال بينه تماما تقريبا، وبين الاستمتاع بحالات التصوف لدرجة أنه يستطيع أن يتحدث عن تلك الحالات بطريقة غير مباشرة. ونتيجة لذلك فقد عبر- بتواضع- عن شكه في كفاءته في تقديم أي شئ ذي قيمة. ومع ذلك لست أستطيع أن أري كيف يمكن انكارأن اسهامه في فهم الموضوع كان في الواقع- ذا قيمة كبيرة جدا[2].

وهذا هو ماعبر عنه جيمس نفسه في مؤلفه "صنوف الخبرة الدينية "[3] بتساؤله عما إذا كانت معالجته للأحوال الصوفية، علي حد تعبيره، تلقي مزيدا من الضوء عليها أم تزيد من عتامتها؟

إنه لايدري ماالذي سيؤول إليه الحال ؟ وهو يرجع ذلك إلي كونه يتعامل مع موضوع التصوف من الخارج، أي ينظر إليه كفيلسوف لا كممارس لتجربة التصوف. إلا أن يري أن بامكانه تناول تلك التجربة بموضوعية، بل و يمكنه أن يحرز نجاح أيضا في بيان حقيقة الأحوال الصوفية ؛ ليس هذا فقط بل أن يحرز نجاحا أيضا في أن يوضح الدورالمنوط بها القيام به، ولذلك فإنه يتساءل بداية عما يعنيه تعبير " أحوال الوعي الصوفي"، وكيف يمكن التفرقة بينها وبين غيرها من الأحوال؟

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٢.

(٢)المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

(٣) " The Varieties of Religious Experience"

وتكمن الاجابة، في نظره، في معرفة ما تعنيه كلمتا "تصــوف"، و" صــوفي"، اللتان يري أنهما تستخدمان لوصف الآراءالمبهمة والهلامية والعاطفية والتي ليس لها أساسمن الواقع أو المنطق[١]. بل إن هناك من يري - يقول جيمس:

" إن الصوفي هو أي شخص يعتقد في امكانية حدوث تحول في الأفكار، (ومن ثم) الرجوع إلي ماهو روحاني"[٢]. وهو تعريف-يراه جيمس- قليل في قيمته.

إذن كيف يمكن الوقوف علي المعني الصحيح لكلمتي تصوف وصوفي؟ إن السبيل الوحيد لذلك هو الوقوف علي محددات للخبرة الصوفية هي بمثابة شروط لها.

وباستخدام المصطلحات البراجماتية فإن السبيل الوحيد لمعرفة التصوف وعمل المتصوف هو النظر إليهما من خلال الخبرة الفعلية وليس عن طريق التنظير لها.

ولذلك يدور هذا البحث حول تلك المحددات التي تشرط الخبرة الصوفية سواء في تعريفها أو في الدور الذي يمكنها أن تلعبه في حياة الأفراد ؛ وما يستتبع ذلك من مناقشة طبيعة تلقي غير المتصوف لها.

وبناءا علي ذلك فإن هذا البحث عن " محددات الخبرة الصوفية عند وليام جيمس"، ينقسم إلي أربعة أقســام، يعرض أولها للمحدد الأول لتلك الخبرة وهو "عدم القدرة علي الوصــف"، في حين يعرض ثانيها للمحدد الثاني لها وهو الحالة المعرفية للصوفي، ولأن المحددين الثالث والرابع اضافيان ومكملان[٣]، للمحددين السابقين، وهما المدة الزمنية للحالة الصوفية وسلبية الصوفي فيها، فإنه يمكن اضافتهما للحالة المعرفية للصــوفي ويكون ذلك تحت عنوان" وعي الصــوفي " بينما يتناول ثالثها وعي غيرالصــوفي بها، وإلي أي حد تشرط الخبرة الصوفية علاقة الصوفي بغير الصوفي. ، ويؤثر الفكر غير الصوفي في النظر لتلك الخبرة؟

ولهذا يأخذعنوان" وعي غير الصــوفي"، بينما يتحدث قســمها الرابع والأخير عن محددات الخبرة الصــوفية عند جيمس، في مجملها، مقارنة بنظيرتها عند والتر ســتيس. ، ولذلك يظهر بعنوان" محددات الخبرة الصوفية عن وليام جيمس ووالتر وستيس".

---

(١) William James," The Varieties of Religious Experience", in John Hick (ed.), Classical and Contemporary Readings in thePhilosophy of Religion, p. 200.

(٢)Op. cit, Loc. cit .

(٣)Hick, op. cit, p. 201 .

١- عدم القدرة علي الوصف:

بادئ ذي بدء نجد جيمس يتحدث عن الحالة التي يجد الصوفي نفسه فيها منفردا أمام الحقيقة، مبينا طبيعتها بأنها حالة لايمكن للصوفي أن يتحدث عنها، فها هو يقول عنها:

" إن (الذات الانسانية في حالة التصوف) تقول بشكل مباشر إن (تلك الحالة) تستعصي علي التعبيرعنها، فلا يمكن أن يكون ثمة إخبار كاف عنها بالكلمات. وينتج عن ذلك أن كيفيتها يجب الوعي بها مباشرة دون أن تكون هناك امكانية لنقلها للآخرين. فالأحوال الصوفية هي أحوال للشعور أكثر منها حالات للفكر. فلايستطيع أحد أن يوضح لآخر ليس لديه هذا الشعور بعينه كيفيتهاأو أحقيتها أو نفعها. فالانسان عليه أن يتمتع بأذن موسيقية كي يعرف قيمة السيمفونية، ويجب عليه أن يقع في الحب أولا قبل أن يتفهم وعي المحب بحاله "[١]

ولكن هل هذا يكفي للحديث عن تلك الحالة الصوفية ؟ ماذا عن مكونها الرئيسي إن صح التعبير، ماذا عن الحقيقة التي يمكن للصوفي أن يشعر بها ؟ ماذا عن وعيه بها ؟ هل الحديث عن تلك الحالة الصوفية، هو حديث عنها من الناحية النفسية فقط ؟

هل يكتفي جيمس المتأمل لهذه التجربة من خارجها، شأنه شأن مفكرين آخرين يمكن وصفهم جميعا بأنهم معلقين عليها[٢]، بالحديث عن الحالة النفسية بوصفها المعبرة وحدها عن كل ما تشتمل عليه الخبرة الصوفيةمن دلالات ؟ يبدو أن هناك شارحين للخبرة الصوفية لم تحل استحالة التعبير عنها بفهم جيمس، دون أن يناقشوها ؛ ليس هذا فحسب بل منهم من تحدث عن عدد من الرؤي حولها بل صنفها وأدرج موقف جيمس نفسه ضمنها، ولذلك يجدر بنا أن نقف قليلا عند نموذج من هذه الكتابات التي لم تكتف بوصف الحالةالنفسية الشعورية للصوفي.

وهوما كتبه ج. كيلينبرجرعن " المتعاليات عن الوصف والتصوف".

كتب كيلينبرجر يقول: "يتحدث كثير من الصوفيين عن فكرة التعالي علي أي وصف، فيقولون عن الإله، أوالألوهية، أوالبراهمان[٣] أو بعض الموضوعات الصوفية الأخري، إنه هو أو ذلك، لايمكن

---

[١]Op. cit. Loc. cit

[٢] See J. Kellenberger, The Ineffabilities of Mysticism, American Philosophical Quarterly, Vol. 16, No. ٤(Oct. 1979), pp. 307–315, and Peter C. Appleby, Mysticism and Ineffability, International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 11, No. 3(1980), pp. 143– 166 .

[٣]١- البراهمان :

وصــفه أو التعبير عنه، أو هو أعلي من الأســماء، أو لايمكن التفكير فيه أو ادراكه أو معرفته ". وهذا، في نظره، ما يشـتمل علي مفارقة ؛إذ " كيف يكون الموضـوع الصـوفي غير قابل لوصـفه أو التعبير عنه إذا كان يقال عنه، حقيقة، أنه متعال علي أي وصف؟. . . كيف يمكن للشخص أن يدرك أن الموضوع الصوفي إذا كان "هو" أو "ذلك" غير معروف إذا لم يكن" ذلك " أو "هو" معروفا ؟ "[١].

تلك إذن مفارقة كامنة في حديث الصوفيين عن تجاربهم الصوفية غيرأنها، في نظره، لاتحول دون الحديث عن " المتعالي علي كل وصــف"، وذلك بالرجوع إلي ماأســماه بالأدب الصــوفي؛ ذلك الذي لم يقتصـرعلي معني واحد له بل حفل بمعان عديدة شـكلت - فيما يري- أربعة صـنوف للحديث عن " المتعالي علي أي وصف"، كل صنف منها يتحدث بطريقة مختلفة عن الصنوف الأخري. [٢]

١- **المعني الأول**: " (إن القول) بأن الموضـــوع الصـــوفي " متعال علي أي وصـــف"، هو القول بأنه لايمكن أن يعرض أو يكشــف عنه لهؤلاء الذين لم يروه أو يخبروه ". ويضـرب بأفلوطين مثالا علي من تبني هذا المعني. ذلك أن هذا المفكر بين أن حديث أناس عن الإلهي دون أن يخبروه هو حديث لاطائل من ورائه[٣].

وهنا ينوه كاتب المقال إلي أن أفلوطين إنما يتحدث عن الواحد أو الإله. فماذا إذن عن المعني الثاني " للمتعال علي أي وصف" ؟

٢- **المعني الثاني**: يتلخص هذا المعني في" أن القول بأن الموضـــوع الصـــوفي يند عن أي وصـــف هو القول بأنه لايمكن الإخبارعنه أو نقله لهؤلاء الذين ليس لديهم أية خبرة به". والنموذج الذي يدل، في نظر المؤلف، علي هذا المعني مســتقي، وهذا مايهمنا، في واقع الأمر، من حديث وليم جيمس، ليس هذا فقط بل إن المؤلف يذهب إلي أن جيمس عرض معنيين للمتعال عن الوصــف أحدهما أقوي من الثاني ؛ وإن كان

ـ النفس الكلية أو نفس العالم، وهي أساس كل وجود وعلته، وسارية في الأشياء جميعها.

ـ أحد أفراد الطبقة العليا، وهم رجال الدين عند الهندوكيين.

والبراهمانية:

ديانة هندية ظهرت بعد الفيدية، تقول بإله مجرد أعلي خلق العوالم كلها، وتجعل الناس طبقات منفصلة علي رأسها الكهنة، وتدعو إلي تقديم القرابين، وتأخذ بالتناسخ ليتخلص المرء من القيود التي تربطه بالدنيا، وقال مؤرخو الفرق الإسلامية إنها تنكر النبوات والبعث ولها فلسفتها الخاصة.

(المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية بالقاهرة، ١٩٨٣ ص٣٢).

(١) J. Kellenberger, op. cit, p. 307.

(٢) Ibid. , p. 308.

(٣) Op. cit,Loc. cit.

يذهب أيضـــا إلي أن المعني الأقوي فيهما يســـتلزم المعني الأضـــعف. وهويري، في هذا الســـياق، أن المعني الأضـعف هو الذي ينطبق ذلك علي المعني الثاني ؛ وذلك لأن الذات في في الحالة الصـوفية توضح لنا فقط أن" المتعال علي الوصـف" يسـتعصي علي التعبير عنه وبالتالي اسـتحالة نقل تلك الحالة إلي الآخرين ولذلك فإن تلك الحالـة الشـــعورية - كما ذكر جيمس-هي حالـة أقرب إلي الشـــعور منها إلي التفكير[١]. وهذا هو مايدعوالكاتب إلي أن يتســـاءل عما إذا كان مطلوبا من المســـتمع عن هذه الحالة الصـــوفية أن تكون لديه جاهزية اســـتيعابماينقل عنها، أم أنه يجب عليه أن يتمتع بتجربة مماثلة ؟ وهنا يقتطع المؤلف من كلام جيمس تعبير " نقل كيفية الحالة الصـــوفية، ويتســـاءل عن مدلوله: Impart the of a mystical state" quality

فهل معناه اقناع شخص ما بجدوي تلك الحالة الصوفية، أم أن معناه نقل فكرة عنها؟

فإذا كان المقصـــود بنقل كيفية الحالة الصـــوفية هو اقناع الأشـــخاص بجدواها ؛ فإن ذلك مما يمكن تطبيقه علي كل تجربة، في حين أنه إذا كان المقصـــود بهذه العبارة هو نقل فكرة عن تلك الحالة أو التجربة الصـوفية ؛ فإن هذا مما يشـكك في أن الحالات الشـعورية بشـكل عام يمكن وصـفها بالمتعالية علي أي وصف، وإن كان يمكن استثناء الحالة الصوفية من ذلك[٢].

وأيا كان المقصـــود من كلمة " نقل"، فإن ما يوصـــف بأنه متعال عن أي وصـــف، يمكن وفقا لهذا المعني الثاني، أن يعبر عنه. يقول كيللينبرجر:

" فعلي الرغم من أن الحالة الصوفية متعالية علي أي وصف طبقا لهذا المعني الثاني، فإن الصوفي مازال في استطاعته أن يصفه، وفي امكانه (تبعا لذلك) أن يصف تجربته أما كتجربة مليئة بالفرح والنشوة أو بوصفها تجربة للاتحاد بالإله[٣].

٣- المعني الثالث:

ويتمثل هذا المعني الثالث في المعني الأقوي " للمتعال علي أي وصف" عند جيمس.

ويلخصه كيللينبرجر في:

---

[١]Op. cit,Loc. cit.

[٢]Ibid. ,pp. 308–309.

[٣] Ibid. , p. 309.

" أنه يند عن أي تعبير، ذلك أنه ليس من الممكن أن يعبر بالكلمات عن محتواه بشكل كاف ".

ويطبق جيمس هذا المعني- كما يشيركيللينبرجر - علي الحالة الصوفية نفسها وليس علي موضوعها، وإن كان ذلك لايمنع أن يطبق هذا علي ذلك الموضوع أيضا. غير أن ذلك يحمل في طياته مفارقة واضحة إذا طبق بالفعل، بمعني أنه "إذا كان هذا المعني صحيحا، فإنه يظهر عندئذ أنه ليس بامكاننا أن نصف، علي الاطلاق، الخبرة الصوفية أو أي موضوع لها. . . "[1]

وهكذا فإن النظر إلي تركيز جيمس علي الحالة الصوفية وليس علي موضوعها يضعف بلاشك من حديثه عن الخبرة الصوفية، بينما الأمر يتطلب من وقت لآخر أن ننشد " تصوف الصوفية "، علي حد تعبير كيللينبرجر، وهذا هو مادفعه إلي أن يعقد مقارنة بين " المعلقين علي التجربة الصوفية من الفلاسفة و الصوفية أنفسهم". فبينما يعطينا المعلقين علامات أو معايير نراها مجسدة في قضايا واضحة يمكن انطلاقا منها أن نستخرج التطبيقات المختلفة، فإن الصوفية يقدمون لنا قضايا لاسبيل للحكم عليها أو التيقن من معناها إلا من خلال سياق الكلام الصوفي الذي، هو بطبيعته، مبهم.

وعلي ذلك فإن المؤلف يعلق علي ذلك المعني الثالث" للذي يند عن الوصف "، بقوله:

" دعونا (نذهب إلي) أن المعني الثالث. . . له تطبيقاته. ذلك أنه. . . (لايمكن) استثناء معرفتنا بالموضوع الصوفي. . . وعلاوة علي ذلك فإنه سيكون(المجال) مفتوحا لتقريرما إذا كان عدم القدرة علي التعبير سمة للغاتننا وتصوراتها أو أنها سمة للقدرة الإنسانية، أو عدم القدرة، علي الفهم والتعبير"[2].

٤- المعني الرابع:

أما المعني الرابع والأخير " للذي يند عن أي وصف"، فهو المعني الأقوي بين المعاني السابقة ؛ ليس فقط لأنه ينفي عن موضوع الخبرة الصوفية أن ثمة قدرة كافية للتعبير عنه، بل لأنه ينفي أن تكون ثمة قدرة للألفاظ أصلا علي الحديث عنه وقد صار بهذا المعني الموضوع الأوحد للخبرة الصوفية وليس التعبير عن حالتها- كما كان الحال في صنوف المعاني السابقة.

إنه - كما يقول كيللينبرجر- يتعالي علي الكلمات. فحين تتحقق وحدة الصوفي وموضوع تصوفه لايكون ثمة مجال للتعبير عن ذلك، بل لايكون ثمة مجال لاستخدام الكلمات، إذ تنتفي القدرة علي استخدام الكلمات والقدرة علي وصف الحالة الصوفية. وتبقي تلك الحالة الصوفية رهينة لتفسيرات

---

(١) Op. cit, Loc. cit.

(٢) Op. cit, Loc. cit

مختلفة إذ لا يكف العقل عن التساؤل عن حقيقة المتعالي علي كل وصف، وعن كيفية التعبير عنه؛ ولذلك يرصد المؤلف، في هذا الصدد، عددا من التفسيرات للمتعالي علي أي وصف منها:

أ- أنه ليس هناك ما يمكن الاستفادة منه، من عالم الخبرة الحسية في الحديث عن المتعالي الذي يتعالي علي أي وصف.

ب- أن كل مايمكن أن تؤديه الكلمات هو أن تعبر عن صفاته وليس عن طبيعته. وبالتالي فإن الألفاظ غير قادرة علي الحديث عنه بإحكام - كما هو الحال في قضايا العلم، فإذا كان هناك حديث عن قدرته ؛ فإنه ليس بالامكان الحديث عن كيفيتها. ولذلك فإن ما يمكن فعله هو الحديث عن موضوع الخبرة الصوفية بطريقة مجردة.

ج- إن الطريقة الأنسب للحديث عن الحقيقة القصوي، في هذه الحالة، هي الحديث عنها بطريقة النفي أي استخدام كلمات سلبية وليس كلمات ايجابية بأن يكون الحديث عن الإله بوصفه " الغير معروف"، وما علي شاكلة ذلك من الأوصاف. ولهذا معناه فكل ما يمكن الحديث به عن الحقيقة القصوي تنفيه طريقة السلب هذه، ولايتبقي للحديث عنه سوي أنه الذي يند عن أي وصف. [١]

" فمهما كان من اختيار المصطلحات أو السمات، فإن موضوع الخبرة الصوفية خلاف ذلك "[٢] تلك المعاني المتد رجة في القوة، والتي تصل إلي أقصاها بالحديث عن " المتعالي" بطريقة السلب، لم تحل دون أن يناقش كيللينبرجرقضية بعينها هي دور المعرفة في الحديث عن ذلك المتعالي.

إن هناك معطيات، علي رأسها: " أن تقول أن الموضوع الصوفي يتعالي علي مفاهيمنا، هو أن تقول أنه عندما يستخدم الصوفي مفاهيمنا ؛ فإنه بذلك يلجأ إلي العبارات المتعارضة فيما بينها كي يعبر عن مكنون نفسه"[٣].

فاللغة التي يستخدمها الصوفي توقعه بالضرورة في التناقض، الأمر الذي يرجعه كيللينبرجرإلي خطأ الصوفي في التقدير حيث يستعين بلغة العالم المحسوس للتعبير عن مكنون تجربته وقد عبر عن محتوي يرتفع بطبيعته فوق طبائع أشياء العالم، ودافعه إلي ذلك هو رغبته الحميمة في أن يعبر عن تجربته بماعهده الناس من لغة[٤]. ومن ذلك يكتسب الخطاب الصوفي مشروعيته.

---

[١] Ibid. , p. 310 .
[٢] Ibid. , p. 311 .
[٣] Ibid. , p. 311 .
[٤] Op. cit, Loc. cit .

ولكن من أية زاوية يكتسب ذلك الخطاب مشروعيته في هذه الحالة ؟ هل يكتسبها لاستعانته بلغة البشركي يعبر عما يعلو فوق ادراك البشر أم يكتسبها لحديثه عن المتعالي في بعض الأحيان بطريقة السلب حيث القول ب"الظلمة" " والانسحاق " وما إلي ذلك من الألفاظ ؟

هل يكسبه تناوله " للمتعالي فوق كل وصف " رغم مايرتبط بذلك من عوائق اللغة والتعبير مشروعيته، بل لنقل، بتعبيركيللينبرجر يكسبه وظيفته؟

هنا يتحدث كيللينبرجر في ختام مقاله عن مهام الصوفي فيما يتعلق بالحديث عن " المتعالي".

أما المهمةالأولي فهي " التأكيد علي" التعالي علي أي وصف" بمعني أو بآخر.

أما المهام الأخري فهي مشتقة من تلك الوظيفة الرئيسية؛ منها، علي سبيل المثال، التعبير عن حالة النشوة التي تصيب الصوفي نتيجة لاتصاله بالحقيقة القصوي حتي وإن افتقر إلي القدرة الكافية علي التعبير نظرا لقصور لغته البشرية، أي مع ادراكه أن " أن تلك (الحالة) بمعني من المعاني، لا يمكن التعبير عنها "[1].

وتتمثل المهام الأخري في التأكيد علي جزئيات تتعلق هذه المرة بموضوع الحالة الصوفية وليس الحالة الصوفية نفسها ؛ أي الانتقال من وصف الحالة الصوفية إلي الحديث عن " المتعالي"، ومنها الذي ينطلق من الطابع المعرفي للتصوف، فيؤكد علي أن " المتعالي" " لايصل إليه "الخيال الإنساني"، أو "التصورات الانسانية"، أو" الاستيعاب الانساني"[2].

ومنها مايتعلق أيضا"بعلاقة الصوفي بالحقيقة القصوي". فيكون من أولويات الصوفي علي سبيل المثال، أن يبرز عظمتها وقدرتها، بل و" غموضها "، أو يتحاشي، علي الأقل، أن يتحدث عنها بطريقة تحددها ؛ أوأن يفعل ماهو أكثر من ذلك وهو أن يدع معرفته أوبتعبير أدق قدراته المعرفية، فلا يكون من سبيل أمامه إلا الالتزام با لتبجيل والخشوع والتواضع وقبل كل ذلك الصمت.

هنا ومازلنا مع ختام مقال كيللينبرجر، نجد هذا المؤلف، وفي محاولة منه لاثبات قدر من تواجد المعرفة الانسانية في مضمار الخبرة الصوفية، فإنه يربط حديث الصوفي عن "الإله " أو " الواحد " أو " الوجود" بحديث الدين عنده ؛ وكيف "أن أغلب الصوفيين العظماء إن لم يكونوا كلهم، متدينون"، وهذا في نظره، يعطي لهم الحق في أن يتكلموا –كما أعطوا الحق في أن يصمتوا، وقد صار في إمكانهم أن يربطوا حديثهم بحديث الدين ومن ثم الاستفادة من تراث اللاهوتين من أمثال أنسلم وتوما الأكويني الذين

---

(١) Ibid. , p. 314 .

(٢)Op. cit. Loc. cit .

استخدموا العقل والمنطق في حديثهم الديني عن الحقيقة القصوي[1]، وكأن وجود صوت واحد مسموع يحكي عن عظمة الحقيقة القصوي كفيل بأن يتيح للصوفي الحق في أن يعبر عن الحالة الصوفية، كحياة وكصلة بالإله بصوت مسموع بعد أن لزم الصمت، رغم المحاذير التي تحد من حركته.

وهكذا يطلعنا كيللينبرجر علي تعدد زوايا النظر إلي الخبرة الصوفية حتي بالنسبة لفيلسوف مثل جيمس كان تركيزه الأكبرعلي ولوج الصوفي في الحالة الصوفية. فهاهو يحدثنا عن كيفية حديث الصوفي عن " المتعالي عن أي وصف"، بل ويدرج جيمس ضمن من تحدثوا عنه. ليس هذا فقط بل نجده يحاول المرة تلو الأخري أن يثبت أهمية التعبير اللفظي بالنسبة للصوفي حتي لو فرض الحديث عن الحقيقة القصوي عليه طابعا بعينه فألزمه بالقيود الدينية التعبدية، وإن كان تركيزه، وهوبصدد التذكير بامكانية الربط بين التفكير العقلي والدين، علي الجانب المعرفي في تلك الصلة وليس جانبهاالتعبدي الذي أدرجه هو والصمت والنشوة ضمن المفردات الصوفية وحدها.

نعود أدراجنا للحديث عن محددات الخبرة الصوفية - كما تحدث عنها جيمس، ونقف عند المحدد الثاني وهو ما يصاحب الحالة الصوفية من معرفة. فإذا كان عدم القدرة علي الوصف شرطها الرئيسي الأول ؛ فإن ارتباطها بمعرفة يتحصل عليها الصوفي آنذاك هو شرطها الرئيسي الثاني. ولذلك يمكن ادراج المحددين الآخرين، اللذين بمثابة محددين مكملين للمحددين الرئيسيين، وهما تحديدا الاستمرار لمدة وجيزة والسلبية تحت ماأسميناه بوعي الصوفي.

٢- وعي الصوفي:

علي الرغم من انخراط الصوفي في حالته التي تغلبها المشاعر وليس العقل التأملي، إلا أن هذا لا يعني افتقارها بشكل كامل لبصيص من تفكر، إن صح التعبير. فثمة تبصر من جانب الصوفي بحالته يتيح له أن يعرف حقائق ليس في قدرة عقله أن يعرفها. وفي هذا يقول جيمس:

" علي الرغم من أن الأحوال الصوفية هي أحوال للشعور، فإنها تبدوأيضا لمن يخبرها بوصفها أحوالا للمعرفة. إنها أحوال للبصيرة في عمق الحقيقة غير الملموسة بالعقل. .. إنها ومضات، وكشف.. . . "[2].

إذن نحن بصدد حالة ينخرط فيهاالصوفي في تجربة يتذوقها ويحياها بمشاعره، وحالة أخري من البصيرة النافذة التي تؤكد علي يقظة الفكر أيضا، أي يتلخصان فيما يمكن أن نطلق عليهما حالة الذوق

(١) Ibid. ,p. 313, pp. 314–315 .

(٢) Hick,op. cit, p. 201 .

وحالة الاســتبصــار. غير أن جيمس يبين أن تلك الحالة لا تســتمر طويلا ؛ فهاهو يحددها بوقت بعينه فيذكر أنها في المعتاد تستغرق نصف الساعة وربما ساعة أو أكثر في حالات نادرة بعدها يعود الانسان من الضوء الخافت لتجربته إلي الأضواء الساطعة لحياته اليومية. ولايعني ذلك نسيانه لها، فعلي الرغم من خفوتها وانسحابها عن وعي الانســان فإنها - كما يقول جيمس-"تنتج من جديد في المخيلة وإن كان ذلك بشكل غير كامل". وبالتالي فليس ثمة توقع بنموها من جديد رغم ثراء ما تحمله.

ويضــيف جيمس جانبا آخر، ذلك أنه علي الرغم من الخطوات التي يقوم بها الصــوفي بإرادته كي ينخرط في الحالة الصــوفية، كأن يركز انتباهه أو يقوم ببعض التدريبات البدنية وما إلي ذلك من شــروط الولوج فيها، إلا أنه بمجرد دخوله فيها ؛ فإنه يشعر وكأن إرادته سلبت منه، وأنه مستوعب من جانب قوة أعلي. وهذا في نظر جيمس كفيل بأن يربط الصــوفي في خبرته بين مايشــعر به وبين مايطلق عليه جيمس " الشــخصــية الثانوية أو البديلة " ممثلة في أقوال الأنبياء، والكتابات التي ترد علي ذهنه، بل ما ينتابه من غيبوبة أيضا.

هنا نلاحظ أولا أن جيمس ينظر إلي الخبرة الصــوفية من زاوية واحدة - كما بينا من قبل ألا وهي الحالة الصوفية نفسها وولوج الصوفي فيها، وبالتالي فإنه يغض الطرف عن الحديث عن أهم جزئية فيها بل ومكونها الرئيسى وهو موضوعها ذاته أي الحقيقة القصوي وكأن وصف الحالة الصوفية في حد ذاته يمكنه أن يعطي انطباعا لما وجده الصــوفي في تجربته واتصــل به، والذي عبر عنه جيمس باســتخدام الألفاظ ذات الطابع الصــوفي مثل النور والظلمة. فهل هذا يرجع إلي ارتباط الحديث عن الإله، في نظره ونظر فلاســفة آخرين بالبحث العقلي في الوجود، ومن ثم نظرتهم إلي الحقيقة القصــوي كمبدأ عقلاني للنســق الفلســفي اســتفادوه بالأســاس من مجهودات اللاهوتيين في اثبات وجوده، دون أن يراعوا الشــق الثاني من حديث اللاهوتيين عن الحقيقة القصــوي وهو حديثهم عن صــفات الإله وكيف أن مفهومه يتحكم فيه ما أرسته الأديان عن صفاته وعلي رأسها أنه تعالي، ذات؟. فهل محاولة جيمس ونقول محاولة، لاستبعاد إلحاح العقل، إن صح التعبير، وعمله المنظم الدؤوب، من تناول تلك الخبرة الصوفية بل ومن جوانب كثيرة في فلسفته؛ أتاح له وصف الحالة الصوفية بشكل مرض أم أنه اتبع موروثات الصوفية في وصف الخبرة الصوفية بلغة الأضداد: النور والظلمة، الكشف والاختباء، الظاهر والباطن، وغير ذلك من المصطلحات الصوفية؟

والتســاؤل الذي يطرح نفســه الآن هو عن تحديد جيمس لزمن التجربة الصوفية وكأننا الفعل في جلسة للعلاج النفسى. فهل المتذرعون بالخبرة الصوفية والمحتمون بها هم مرضي نفسانيون ؟ وبالتالي هل

هذا التناول الموجز بل المقتضـب لمحدداتها من جانب جيمس هو، في هذه الحالة، مجرد تشـخيص وعلاج نفسـي؟ لنترك الاجابة عن هذه التسـاؤلات وغيرها، في حقيقة الأمر، إلي وقت لاحق. أما الآن فإن السـؤال الملح هو: هل توقف حديث جيمس عن التجربة الصوفية عند هذا الحد ؟ والاجابة السريعة والمباشرة عنه هي بالنفي. فسـرعان ما يعرض جيمس لعلاقة الانسـان الذي مر بتلك الخبرة الصـوفية بغيره ممن لم يمر بها. وهذا هو ما سنقف عنده بعض الوقت.

٣- وعي غير الصوفي:

وسـبيل جيمس لعرض تناول غير الصـوفي للتجربة الصـوفية هو اطلاعنا، بداية، علي ما توصـل إليه هونفسـه من قراءاته في تراث الصـوفيين في الثقافات المختلفة وفي أديان مختلفة؛ ثم تحديد المسـتفاد من تلك القراءات وصياغته في عبارات فلسفية تخرج التراث الصوفي من طابعه الخاص كي يسهل استيعابه من جانب العقل الفلسـفي والعلمي معا، فإذا تحقق ذلك كان من الممكن الحديث عن مبادئ عامة رأي أنه من الضروري الالتزام بها من جانب الصـوفي وغير الصـوفي كأسـاس للتعامل فيما بينهما. فلنبدأ في الحديث عن ذلك من خلال عناوين نضعها ؛ وهي علي الترتيب:

أ- جيمس والتراث الصوفي.

ب- مفاهيم فلسفية مستنبطة من التراث الصوفي: الوحدة والتفاؤل.

ج- مبادئ عامة تحكم علاقة الصوفي بغير الصوفي، وغير الصوفي بالصوفي.

أ- جيمس والتراث الصوفي:

بعد أن انتهي جيمس من الحديث عن محددات الخبرة الصـــوفية بشـــكل عام ؛ فإنه يربطها بما أسـماه "حالات الوعي". وعن ذلك يقول:" هذه السـمات الأربعة (يقصـد محددات الخبرة الصـوفية السـابق ذكرها) كافية لأن تحدد مجموعة من حالات الوعي تسـتحق بشـكل كاف اسـما خاصـا. . . دعنا نطلق عليها (اسم) المجموعة الصوفية "[١].

ولكن أي وعي يقصـــد ؟ هل هو وعي القائم بتجربة التصـــوف نفســـه، وفي هذه الحالة، هل يكرر ماسبق أن ذكره عنها من محددات، أم أنه يطبقها علي ماأمكنه تناوله من تراث الصـوفية أنفسـهم ومن ثم

---

[١]- Ibid. , p. 202 .

يكون لها سند تاريخي موثق، أم أنه يريد استخلاص معان فلسفية تناسبها وتدخلها، نتيجة لذلك، في نطاق الفلسفة، أي أنه يريد لها سندا فلسفيا أيضا؟

يبدوأن جيمس قام بهذه المهمة المزدوجة أي قام بتوثيقها تراثيا، إن جاز التعبير، وتوثيقها فلسفيا أيضا. فلنقف قليلا عند التوثيق التاريخي لهذه المحددات.

عن الوعي، كتب جيمس يقول: " إنه وعينا الطبيعي الضعيف، وعينا العقلاني - كما نطلق عليه، ولكنه نوع واحد خاص من الوعي، ... وهناك أشكال محتملة من الوعي مختلفة كلية. إننا نسير في الحياة دون أن نتوقع وجودها ؛ ولكن (مع وجود الحافز للوقوف عليها)، ثم الإحتكاك بها، (تظهر أمامنا) بشكل مكتمل، كأنواع من التعقل محتمل أن تجد لها حقلها الخاص بتطبيقاتها و(فعالياتها).

فليس ثمة قول بكون في كليته واستيعابه للأشياء جميعها، ومع ذلك تترك هذه الأشكال الأخري من الوعي مهملة. ولكن كيف ننظر إليها؟ هذا هوالسؤال وذلك لأنها ليست متواصلة مع الفهم الشائع ؛ وإن كانت تشكل اتجاها بالرغم من عدم تقديمها صيغة له، وتتحدث عن منطقة خاصة بها دون أن تمدنا بخريطة لها[١].

ويقول أيضا: " وبالنظر في خبراتي؛ فإن (تلك الصور للوعي) تجتمع في نقطة واحدة هي أنها نوع من البصيرة ليس بامكاني أن أعطي لها دلالة ميتافيزيقية، فمفتاح تلك البصيرة أنها، في مجملها، توافق. ؛ كما لو كانت المتقابلات كلها في العالم، تلك التي بتنافضاتها وصراعاتها تثير فينا المصاعب والمشكلات؛ قد ذابت وتلاشت في الوحدة "[٢].

هذه الأنواع من الوعي، بخلاف الوعي الفلسفي المتعارف عليه، يتحدث عنها جيمس بوصفها " حالات للوعي الصوفي" تنصهر عن طريقها الاختلافات بل الصراعات الفكرية كلها في بوتقة واحدة وقوامها البصيرة، وبالتالي الانصراف مما هو خارجي ومعتاد ومألوف إلي ما هو باطني غير معتاد في التجربة الانسانية. فمنذ البداية ونحن إذن مع حديث عن وحدة حالات الوعي الصوفي رغم تعددها وتميزها عن بعضها البعض.

---

[١]ثمة جانب في حياة جيمس هو مايمكن تسميته بالجانب الأسيان في حياته، والذي تعرض فيه لمشكلات نفسية، وهو جانب يستحق دراسة منفصلة لايتسع لها هذا الحيز الضيق. ولذلك فإننا نتناول حديثه عن خبراته من زاوية دلالاتها علي أفكاره.

[٢] Ibid. , p. 205 .

ولا يدع جيمس الفرصــة تفوته دون أن ينوه إلي أن هذه الوحدة الفعلية لحالات الوعي الصــوفي ليســت مجرد ذوبان الاختلافات في مبدأ مجرد أو فكرة أو ما شــابه ذلك، بل هي، في نظره، انصــهار الاختلافات في مبدأ هوالأنبل والأفضــل، ليس بمقدوره أن يصــفه بلغة المنطق وإلا ظهر قوله عنه " كقول تغشــاه الظلمة " علي حد تعبيره، وإن كان يمكن تقريبه للأذهان بما عناه الفيلســوف هيجل بالفكرة الشــاملة. لهذا يقول جيمس، بعد أن مر ســريعاعلي الجزئية الخاصــة بفلســفة هيجل:" إن هؤلاء الذين يملكون الآذان ليســمعوا، دعهم يســمعون ؛ أما بالنســبة لي فإن المعني الحي لحقيق (المبدأ الأعلي) يتحقق فقط من خلال حالة صوفية (اصطناعية) تفرض علي العقل فرضا"[١].

وها هو يســتعين بأقوال لكتاب ومفكرين تقرب المعني أيضــا ؛ منهم باول ب بنجامين Paul B. Benjamin، الذي يقتطع من كلامه: " إلي ذلك... العبقري نتحرك، ننســي وننســي، وهناك يصــير الكل في واحد، في الإله. فليس هناك ما هو أعلي، أو أعمق من الحياة التي بها وجدنا "[٢].

ويري جيمس أن تلك الكتابات و الأدب عموما، ومن ثم مجال الجمال يمكنه أن يعرض لمفهوم الوحدة الصوفية، بل ومجال علم النفس أيضا. فهاهو يستعين لقول أحد علماء النفس، و، فيقول عما أسماه بك " بالوعي الكوني": هو ر. م. بك R. M. Bucke " إن "الوعي الكوني في أقوي أمثلته " يقول د. بك" ليس ببســاطة تعبيرا أو امتدادا للوعي الذاتي الذين نحن معتادين عليه، ولكنه وظيفة أعلي متميزة عن أية واحدة أخري يتمتع بها الإنســان... كوعي ذاتي... فالســمة الأســاســية لهذا الوعي هو الوعي بالحياة ونظام الكون. ومع وعي الكون تحدث استنارة عقلية بإمكانها هي فقط أن تضع الفرد في الخطة الجديدة للوجود.."
[٣].

ولعل هذا يوضــح من جانب أن مجهودات المعلقين من الخارج للخبرة الصــوفية أو المقدرين لها والمتفهمين لأبعادها، بل والشــاعرين بها عن قرب، منهم، بما فيهم جيمس، إنما تتركز ولانقول تنحصــر في تقريب تلك الوحدة الصــوفية للعقل الفلســفي، ومن جانب آخر يلقي بالتســاؤل حول ما رآه جيمس من توافر معني الوحدة الصوفية في التراث الديني؟

وبشكل أشمل، هل نظر جيمس إلي التراث الديني من زاوية تلك الوحدة الصوفية؟.

---

[١] Op. cit. Loc. cit. . .
[٢] Op. cit. Loc. cit
[٣] Ibid. , pp. 208–209

وتأتي الاجابة سـريعا فهاهو يربط بين الأديان ومفهومه عن الوحدة الصـوفية، ولكن هذه المرة من زاوية أخري غير الزاويا الجمالية و النفسـية والكونية ؛ ذلك أنه يتناولها من خلال ربطها بما أسـماه " بالتهذيب المنهج بوصفه عنصرا في الحياة الدينية " the methodical cultivation as an element of the religious life وهو التهذيب الذي يمكن التماسـه، في نظره، عند الهندوكيين والبوذيين والمسـلمين والمسيحيين. [1]

وهنا نجد أنفسنا أمام اشارات مبدئية علي رأسها ربطه الدين بالجانب العملي الأخلاقي فضلا عن حديثه عن الأفراد المنتمين للأديان التي ذكرها وليس الدين في حد ذاته؛ وكأنه ينبهنا إلي مذهبه العملي البراجماتي حيث ارتباط النظر للحقيقة، بماهو مفيد، أي ارتباط ماهو صحيح بما هو مفيد.

ولأن التهذيب، بهذا المعني، تهذيب ممنهج أي يتحقق بالممارسة، فإن هذا يدل علي أن الوصول إلي البصيرة، ومن ثم إلي الاتصال بالحقيقة القصوي بل والاتحاد بها يتطلب شـروطا بعينها تحققها الأديان السالف ذكرها كل بطريقته.

أما فيما يتعلق بالهندوكيين فقد اختار جيمس الحديث عن اليوجا، تلك الرياضـة البدنية والذهنية في الوقت نفسـه، وعنها كتب يقول: " إن المران (لتحقيق) البصـيرة الصـوفية عرف منذ وقت سحيق تحت اسم اليوجا " ولذلك ف "إن اليوجا تعني الاتحاد العملي (التجريبي) بين الفرد والإلهي "[2]

وتحدث عن الفيدانتيين[3] أيضـا، فقال: " يختبر الفيدانتيين مقدار صـفائهم، مثلما نختبر نحن قيمة الدين، في أنه تجريبي: بمعني أن ثماره هي فيما هوخير للحياة" [4].

---

(1) Ibid. , p. 210 .

(2) Op. cit , Loc. cit .

(3) Vedanta:

الفيدانتا: أجزاء من الأوبنشاد تشتمل علي ستة مذاهب تهدف إلي ازالة الألم بواسطة" اليوجا" - المصطلح يعني باللغة السنسكريتية - أي الهندية القديمة - " خاتمة الفيدا ". (هامش لمترجم كتاب ستيس، التصوف والفلسفة، مرجع سابق، ص ١٥٧).

أما الأوبنشاد أو اليوبنشاد كلمة سنسكريتية مؤلفة من مقطعين " يوبا" ومعناها بالقرب من، و"شاد" ومعناها اجلس أو مجلس، وهي تعني حرفيا " الجلوس بالقرب من المعلم "، ثم أصـبحت تطلق علي المذهب الغامض الذي أسـره المعلم لخيرة تلاميذه، وفيها ١٠٨ محاورة مما جري بين المعلم وتلاميذه ألفها كثير من القديسين والحكماء فيما بين سنتي ٨٠٠ و٥٠٠ قبل الميلاد. (هامش آخر لمترجم كتاب ستيس، التصوف والفلسفة، مرجع سابق، ص١٥٣).

(4) Hick, op. cit, p. 210 .

ويتحدث عن البوذيين أيضـا فيذهب إلي أنهم " اسـتخدموا لفظ " سـمادهي[1] مثلهم مثل الهندوكيين، ولكن الداهايانا[2] هي لفظهم الخاص الدال علي الأحوال العليا للتفكر والذي يمر بأربع مراحل: وتتحقق المرحلة الأولي عن طريق تركيز العقل في نقطة بعينها حيث يكون الاستبعاد للرغبات بينما الإبقاء علي الرؤي والأحكام. وفي المرحلة الثانية تغفو العمليات العقلية ويبقي الشعور بالوحدة شعورا مرحبا به. أما المرحلة الثالثة فتشهد غياب الارتياح وسيادة عدم الاكتراث أواللامبالاة جنبا إلي جنب مع الذاكرة والوعي الذاتي (حيث تدل كل من الذاكرة والوعي الذاتي في هذا السياق علي الشك)، أما المرحله الرابعة والأخيرة فتشهد وصول الانسان بلامبالاته وشكه إلي الذروة. وفي الحالة لايكون ثمة شئ، حيث يستوي وجود الأفكار وعدم وجودها. وبذلك فإن السمادهي تقترب من النرفانا[3].

ويعرض جيمس للإسلام بعد ذلك، وكيف أن الصوفيزم[4] هي التي تعبر عن التراث في التصوف الإسلامي. غير أنه يري أن المتصوفة المسلمين كانوا بالأساس في فارس، وأن مذهبهم كان وحدة الوجود وهو ما تعارض، في نظره، مع الوحدانية المتزمتة التي تبناها العقل العربي.

وهنا يكون التساؤل: هل التمسك بالوحدانية نوع من التزمت؟ هل الوحدانية التي نادي بها الاسلام، الدين الحنيف، تتعارض بهذا المعني مع احساس الانسان بضآلة حجمه، وضرورة أن يحد من غلواء ذاتيته ؟ ثم هل يتعارض معني الوحدانية مع التجرد عن العالم والذي هو من متطلبات التصوف ؟ ثم ما معني أن يقيس جيمس الخبرات الصوفية كلها بمقياس واحد ؟ لماذا يؤسس وجهة نظره عن التصوف الإسلامي انطلاقا من مفهوم وحدة الوجود ؟ وهل يصلح الغزالي هنا كمثال علي المناداة بذلك المفهوم ؟![5]

---

(1) Op. cit, Loc. cit .

وهي كلمة سنسكريتية معناها " التركيز الذاتي الشامل " - Samadhi وهي قمة الحالة التي يصل إليها المتأمل - وهولايزال في في بدنه - عندما يتحد مع الموجود الأعلي. كما تتصورها مدارس الهندوسية المختلفة. (هامش لمترجم كتاب ستيس، التصوف والفلسفة، ص ١٥٤).

(2) Ibid. , pp. 210–211 .

(3) النرفانا كلمة سنسكريتية تعني حرفيا " الانطفاء" أو الاخماد" أو " لانفس"- وهي الهدف الأسمي في الفكر الديني الهندي من تأملات التلاميذ. ويميز البوذيون أكثر من غيرهم بين هذه الحالة وغيرها من الحالات الروحية. فهي تعني عندهم الوصول الي حالة سامية من التحرر عن طريق إخماد رغبات الفرد. (هامش لمترجم كتاب ستيس، التصوف والفلسفة، مرجع سابق، ص١٥٥).

(4) Sufism.

(5) Hick,op. cit,p. 211 .

إلي أي مدي أنصــف جيمس التصــوف الاســلامي؟ لقد ذكربالفعل أنه يعرف القليل عنه[1]، فهل تكفي معرفته القليلة هذه كي يحكم عليه بأنه يستند الي مفهوم وحدة الوجود؟

ما لم يدركه هو وغيره من المفكرين الغربيين هوذلك الفارق الدقيق بين وحدة الشــهود حيث اقتراب العبد من ربه مع حفظ الحدود بينه كمخلوق وبين الخالق ســبحانه وتعالي، وبين وحدة الوجود، ذلك المفهوم الفلســفي، الذي أزيلت معه الحدود كلها فتحولت الصلة بين الانســان وخالقه إلي صلة بين مبدأ عقلاني لنسق العالم والانســان جزء من هذا العالم، بل هو في عرف من تبني هذا المفهوم كاسبينوزا مثلا أن الانســان وســائر الموجودات هم بمثابة صفات وأحوال لهذا المبدأ، فهل القرب والود بين الأنســان وربه يتطلب ازالة الحدود اللازمة بين الخالق والمخلوق؟ هل المطلوب هوانكارمفهوم الخلق حسبما يقتضي مفهوم وحدة الوجود؟

يبدو إذن أنه اصــرار من جانب جيمس علي أن يطابق بين التصــوف الاســلامي ومفهوم وحدة الوجود؛ فهاهو يؤكد من جديد علي أن الصوفي المسلم بعد أن يخلع عن نفسه حب ما سوي الله، وبعد أن يســتغرق في القرب من الإله بالصــلاة كخطوة ثانية ؛ غير أن هذا في نظرجيمس لايكفي بل إن هاتين الخطوتين في نظره هما بمثابة خطوة أولي تليها بالضــرورة خطوة ثانية أهم وهي، علي حد تعبيره، الفناء الكلي في الإله. فما "سبقها من حدوس وغيرذلك" كان، علي حد قوله، " مدخلا لمن يريد الدخول".

هنا نلاحظ أنه يذكر كلمة " وحي "[2] بصــيغة الجمع، بشــكل يعطي انطباعا بأنه لايقصــد بهذه الكلمة الوحي بالمعني المعروف في الدين ولدي المؤمنين؛ وهو أنه الواسطة بين الإله ونبيه، وأنه دليل صدق النبي فيما بلغ عن ربه ؛ بل قصــد به ما يمكن تســميته بالايحاءات أو الالهامات بدليل أنه جمع بينها وبين ماأسماه بالنفوس والنبوة في صعيد واحد، وفي ذلك اشارة إلي أن هذه العناصر جميعها تلعب دورا واحدا، صــحيح أنه خص النبوة بالحديث بعد ذلك، إلا أنه وهو يتحدث عن خطوات المرء في الحالة الصــوفية، كان تركيزه علي تلك الخطوات وليس أولوية عنصــر علي عنصــر. ولذلك فإنه يقول: " منذ البداية والايحاءات أو الالهامات تلعب دورها في الكشــف الصــريح لما يرونه الصــوفية أمامهم (بمســاعدة) الملائكة وأرواح الأنبياء. ولذلك فإنهم يسمعون أصوات هؤلاء وينالون عونهم. وعندئذ يكون الانتقال من من ادراك أشــكالهم وأعدادهم إلي درجة أعلي لا يكون فيها مكان لأي تعبير، حيث لايمكن للمرء حينئذ إلا أن يعترف بخطيئته. "

---

[1] Op. cit,Loc. cit .

[2] Revelation .

وذلك اذن هو الدور الذي تلعبه الأنبياء ألا وهو الأخذ بيد الصــوفيين، والانتقال بهم من درجة إلي أخري أعلي إلي أن يواجهوا الحقيقة القصــوي حيث لاذوات ولامعرفة ولاشـئ ســوي تلك الحقيقة ومن ثم فناء المرء في حضرتها[1].

هنا وفي سعيه لتوضيح معني النبوة والأنبياء ؛ يذهب جيمس إلي المقارنة بين حالتين للمعرفة الأولي معرفة يحصـل عليها الانســان بطريقة مباشــرة دون عناء منه، وهي المعرفة الحســية، بطبيعة الحال، أما الأخري فهي التي يتحصـــل عليها بخطوات متعددة، وهي أيضـــا المعرفة العقلية، ولذلك فإن من يرفض مايمنح له بطريقة مباشـرة هوكالذي يرفض ما يأتيه عن طريق الحواس، مفضـلا عليه مايجهد نفســه فيه من عمليات التفكير. يقول جيمس: " مثلما أن هنـاك من النـاس من لا (يثق) إلا في ملكة الحس وبالتالي يرفضون أن ينظر إليهم كموضوعات للفهم (العقلي)، فإن هناك من الناس من يؤدي به (اقتناعه) بالعقل إلي أن ينبذ بل ويتجنب مايصل عن طريق... النبوة "[2].

وجيمس بذلك يؤكد علي أهمية الدور الذي تلعبه النبوة، وأن هذا الدور يتمثل في نقل التعاليم واحتضــان الصــوفي منذ بداية خطواته. فالصــوفي هو الذي يمكنه أن يعرف الحقيقة عن طريق ما ينقل إليه، وهذا يماثل، في نظر جيمس، المعرفة التي تصـــل إلينا مباشـــرة عن طريق الحواس وليس بواســـطة التفكير التصـوري. فليكن للمعرفةالحسـية حظ من الاهتمام تناله عوضـا عما اسـتأثر به التفكير طوال تاريخ الفلسـفة؛ خاصـة التناول الميتافيزيقي لموضـوع الالوهية. حيث معرفة الحقيقة القصـوي عن طريق الحدس الذي يسبقه مايمكن تسميته بالشعور المباشر ثم يلي ذلك دور القضية والحكم ؛ ويعقب جيمس علي ذلك، فيقول:" إن شعورنا المباشـر ليس له محتوي وإنما فقط ما تمدنا به حواسـنا الخمس، ولقد رأينا وســـوف نري ثانية كيف أن الميتافزيقي ينكر، بكل ثقة، أن الحواس لها دور في المعرفة خاصـــة في درجاتها العليا التي تقتضـي الانتقال(بالانسـان إلي فضـاء أرحب)"[3]. وجيمس بذلك يطل بوجهه البرجماتي الرافض للفكر التأملي والمؤيد بشـــدة للمعرفة التجريبية. ولكن ماذا عن المتصــوفة المســيحيين ؟هل تظهر بدورها هذا الوجه البراجماتي؟

بطريقته المعهودة يبدأ حديثه بذكر انطباعاته عن الموضـوع الذي يتحدث عنه ؛ ولهذا فهو يقول:" في الكنيسـة...، هناك دائما صـوفيين. علي الرغم من أن هناك ارتيابا في مقاصـدهم، خاصـة وأن بعضـهم

---

(1) Hick, op. cit, p. 212 .

(2) Ibid. , p. 213.

(3) Op. cit. Loc. cit .

له الحظوة عند الحكام". إلا أن مايتحدثون عنه في مجال " اللاهوت الصوفي" علي حد قوله، جدير بالثقة بل وله مشروعيته.

وعلي ذلك فإن علي الانسان البادئ في الحياة الصوفية أن يتخذ خطوة بعينها، وهي الانفصال عن الحواس الخارجية، توطئة للدخول في الحياة الروحية، التي قد يصاحبها تخيل الممارس لصورة المسيح... إلا أن هذا الممارس، في حالته المتجردة لايكون أمامه إلا ربه، ومايؤول إليه حاله من وحدةمع ربه يطلق عليها - القديس جون حامل الصليب [١]، تعبير" وحدة الحب"، تلك التي يصل إليها الانسان بتحرره من معرفته أي بفراغ فكره أو "عتامته"وقد صارمظلما لاتحديد فيه[٢].

هنا نجد جيمس يوجز مايمكن أن يمر به الصوفي المسيحي من مراحل بحجة أن وقته لايتسع لذلك. أيا ما كان الأمر فإن ما يركز عليه، في هذا الصدد، هو الدور الذي يقوم به الوحي(بصيغة المفرد هذه المرة)، والذي مؤداه مايقوم به من ايصال الصوفي إلي أعماق جديدة للحقيقة ؛ وفي هذا يستعين بقول للقديسة تريزا[٣]:

" في حالة (الشهود) يكون الانسان في غاية اليقظة لأنه ينظر إلي الإله، بينما هو في الحالة نفسها غائب بشكل تام عن أشياء العالم بل غائبا عن نفسه أيضا، وبعد وقت قليل يفقد كل شعور؛ بشكل لايكون فيه في حاجة الي أي فهم:؛ ولذلك فإنه يصاب بصدمة من صار لايعرف من يحب، أو بأي طريقة يحب، بل لايعرف مالذي يريده علي وجه الدقة. وباختصار لقد أصبح ميتا بالنظر لأشياء العالم، حيا بالنظر إلي اتحاده بالإله "[٤].

هنا ينتقل جيمس إلي مايصفه القديسين من حالة النشوة الغامرة التي تصيبهم وقد تركوا متاعب العالم ومتاعب التفكير، وهو في هذا السياق يذكرنا من جديد بواقعية تفكيره ؛ وكيف هو تفكير ملتحم بالعالم حتي ولو كرهه وانفصل عنه لبعض الوقت ناشدا تطمينات القديسين والصالحين. وإن كان هذا سيطرح بدوره تساؤلا عن مردود هذه العودة إلي العالم ؛ كيف يستقبل الانسان في حياته التعاليم الروحية تلك التي تقوم علي الانسحاب من العالم، والتلخص من الذاتية. هل نحن من جديد أمام مفارقة الجمع

---

(١) Saint John of the Cross .
(٢) Hick, op. cit,p. 214 .
(٣) Saint Teresa .
(٤) Hick, op. cit. Loc. cit .

بين ماهو متعالي وماهودنيوي إذا كان المقصود بالدنيوي، في هذه الحالة، كل ما يعطل الحياة الروحية التي يجب علي المرء أن يعيشها كي ينال السعادة؟

يبدو بالفعل أننا بصدد تلك المفارقة ؛ فماهو حلها؟ هل يكون في نفي أحد عنصريها علي حساب الآخر أو نفي الآخر علي حساب السابق؟ هل يكون الحل في رفض ما هو دنيوي أو سلبه بمعني أدق من أجل العالم الروحي، أم يكون رفض العالم الروحي من أجل استبقاء الحياة الواقعية هو الحل؟ أم يكون الحل في الابقاء علي الاثنين معا بشكل أو بآخر، فإذا افترضنا أن هذا هو بالفعل الحل المناسب، فمن أين نبدأ ؟هل نبدأ من العالم الواقعي بكل أدواته المعرفية، أم نبدأ من العلم الروحاني بكل ملكاته ومواهبه؟

ينطلق الحل، في نظر جيمس، من النظر في الخبرة الصوفية نفسها ؛ فهل هذه الخبرة تخلصت نهائيا من اللغة ومن ثم من امكان التعبير عنها ؟ هل هي تجربة صامتة ؟ يرفض جيمس هذه النظرة بطبيعة الحال ؛ وإلا لما وضع ضمن محدداتها الاستمرار لفترة وجيزة، ولذلك فهو ينظر إلي حديث القديسين عن تجاربهم الروحية بوصفه دلالة علي ماأسماه " بالطابع الديالكتيكي للغة" التي تتحدث عن رفضهم التعبيرات العقلية والانفعالية وقت انخراطهم في تجربتهم الروحية، ثم يعبرون هم أنفسهم عنها ؛ ليس هذا فقط، فالأمر الأوضح بالنسبة له هو أن أفعال الصوفية تحمل بشكل أو بآخر قدرا من الارادة، ويتمثل ذلك في تضحيتهم بخير مؤقت في عالم الاشياء من أجل حصولهم علي خير دائم في العالم الروحاني. (١)

وعلي ذلك فخروج جيمس من مأزق طرحه للخبرة الصوفية وذلك باسهابه في عرض طبيعتها كوحدة وجود تنسحق فيها النفس، في الوقت الذي هو فيه أحرص ما يكون علي الحفاظ علي حياة الانسان الواقعية كان السبيل إليه هو الحل الذي قدمه، والذي قام - كما استخرجناه من ثنايا حديثه وليس بشكل مباشر-علي اشتمال التجربة الصوفية ذاتها علي عناصر تربطها بدنيا الناس كاللغة والفعل الارادي والعامل الزمني ؛هو الجمع بين مشروعية الخبرة الصوفية بماتحمله من عناصر للسعادة، وبين مشروعية تأمل تتلك الخبرة بالعقل من أجل الاستفادة منها فيما يفيد اللأنسان في حياته العملية.

لقد تمثل مأزق جيمس الفكري بشكل أساسي بأفتراضه - كما رأينا - لمجموعة من المبادئ الحاكمة للخبرة الصوفية بينما جاءشرحه محشوا بالتفاصيل التي قللت من وضوح تلك المبادئ. إلا إنه يبقي من أفضل ماقدم هوتحليله لأشياء تجلب السعادة علي من يمارس تلك الخبرة الصوفية ليس هذا فقط ؛ بل تناوله لجزئية طريفة تتمثل في نظرته الي الصوفيين علي أنهم جزء من المجتمع مهما كانت تجربتهم تنادي

---

(١) Ibid. , p. 220 .

بالانسحاب منه بل من العالم ومن أنفسهم أيضا، الأمر الذي تطلب منه أن يعرض لصلة الممارس لهذه الخبرة بغير الممارس لها، وكذلك العلاقة المتبادلة بينهما.

ب- مبادئ مستنبطة من التراث الصوفي: الوحدة والتفاؤل:

يدعم جيمس ما رآه من التفاعل المثمر بين الممارسين للخبرة الصوفية وغيرالممارسين لها

، بالحديث عن مناقب الخبرة الصوفية تلك التي يمكن أن يتحدث عنها الفكر الفلسفي.

ويري أنها تتمثل بالأساس في عنصرين ؛ الأول هوالتفاؤل والثاني هو الوحدة؛ والتجربة الصوفية تنقل الإنسان من وعي عادي شائع الي وعي أرقي، وتنقلهم مما هو ضيق الي ما هو متسع، بل تنقله من عدم الاستقرار الي الاستقرار، وبالتالي من عدم الراحة الي الراحة،:أي أنها تنقله مماهو أدني الي ما هو أعلي وأرفع في كل شئ. بشكل يدعو الي التفاؤل. وان كان جيمس في هذا السياق لم يضرب أمثلة لحديث الفلاسفة عن التفاؤل مكتفيا كعادته بوصف الحالة وهي الآن حالة التفاؤل التي تنتاب الانسان أي انسان بخوضه تجربة مثل تجربة التصوف.

أما الحالة الأخري التي رأي أن التفاؤل يحكمها لكونها تعبر من ناحية عن مكنون خبرة التصوف الرائعة والوقت نفسه يمكن تناولها فلسفيا، حالة الوحدة والمقصود بها بطبيعة الحال ؛ حالة الوحدة التي يشعر بها الصوفي وبامكانه أن يعبر عنها حتي لو طريقة سلبية فضلا عن أن الفكر الفلسفي لم يغفل عنها ؛ فشكلت واحدة من أهم مشكلاته معرفيا وانطولوجيا وغير ذلك من الجوانب. وهنا نكرر أنه تحدث عن هاتين الحالتين بشكل سريع وكأنهما ليسا موضوعين للنقاش ولكن نتيجتان أسفرت عنهما الحالة الصوفية.

فهل استمر حديثه علي هذا المنوال، أي تحدث عن أمور بوصفها نتائج وهي تحتاج الي مناقشات مستفيضة ؟

ج- مبادئ عامة تحكم علاقة الصوفي بغير الصوفي وغير الصوفي بالصوفي:

هنا يتطرق جيمس لجزئية أخري رأي أنها تحكم علاقة الصوفي بغير الصوفي وعلاقة غير الصوفي بالصوفي. فهل تتحكم حالة التفاؤل، السابق ذكرها، في الصوفي فيرغب في نشرها في مجتمعه، أم يأخذ الأمر مداه فيتحول هذا الصوفي الي جهة حاكمة تفرض تجربتها علي غيرها؟ هنا يعود جيمس لسابق عهده ويضع مجموعة من المبادئ رأي أنها يمكن أن تحكم العلاقة المتبادلة بين الصوفي وغير الصوفي. وهذه المبادئ هي:

١- أن الأحوال الصوفية عندما تفهم جيدا، فإنها أحوال حاكمة مسيطرة علي من يعيشون فيها. ويشرح جيمس ذلك بالالتجاء إلي النواحي النفسية. فمن الطبيعي أن يخضع الصوفي لشروط تجربته من اتحاد بالحقيقة القصوي. ومايرتبط بذلك من انتقاله من حال واقعه إلي حال هو الأعلي والأفضل. ولذلك فإن مايطلبه هؤلاء هو أن يتركوا وتجربتهم أي يتركوا للاستمتاع بها[١].

٢- إن غير الصوفي لاتلزمه تلك التجربة بالاعتراف بها أو ضرورة اتباعها. فيقول جيمس:

" إن غير الصوفية ليس عليهم الزام أن يعترفوابسلطان الأحوال الصوفية عليهم"[٢].

ويقول أيضا: " فالحقيقة أن الشعور الصوفي بكثافة اللحظات والوحدة والتحرر، ليس لديه محتوي فكري (عقلاني) خاص به "[٣]. فكل مايستطيع الفلاسفة أن يفعلوه بإزائه هو أن يضمنوه أعمالهم " كحالة شعورية خاصة"[٤].

٣- أن الأحوال غير الصوفية، ممثلة هنا فيما يدلي به الفكر الفلسفي عن أشياء العالم، ليس من حقهاهي الاخري أن تجعل من رؤاها رؤي لها اليد العليا في الادلاء بالحقيقة. فلم لايكون للأحوال الصوفية اسهامها، هي الأخري، في الحديث عن الحقيقة؟

يقول جيمس: 'إنه يبقي السؤال مطروحا دائما عما إذا كان ليس في امكان تلك الأحوال الصوفية أن تكون رؤي فائقة أو نوافذ مفتوحة يطل العقل من خلالها علي عالم ممتد متسع "[٥].

فهذه الأحوال، في نظره، لها أهميتها بما تفتحه من نوافذ لمفاهيم مختلفة عما هو مطروح في الساحة الفكرية، خاصة وأن منها ما يلامس الأديان بشكل لايستطيع غير الصوفي أن يغض. الطرف عنه.

فعلي الفلاسفة إذن - يذهب جيمس- أن يدركوا أنه مهما اختلفت تفسيراتهم حول ما يمر به الانسان في تجربة التصوف، فإن ما اشتملت عليه تلك التجربة من تجاوز ما هو طبيعي، والشعور التفاؤل، إنما يعني أن نظراتها هي " الأحق والأجدر فيما يتعلق بمعني الحياة"[٦].

---

[١] Ibid. , p. 223 .
[٢] Ibid. , p. 225.
[٣] Ibid. , p. 224.
[٤] Op. cit. Loc. cit
[٥] Ibid. , p. 225.
[٦] Op. cit. Loc. cit.

هكذا قدم لنا جيمس جرعة شـيقة من الحديث عن الخبرة الصـوفية، ولكن هذا ليس نهاية المطاف ؛ ذلك أن علينا، وقد تتبعنا خطوات تفلسـف جيمس حول موضـوع الخبرة الصـوفية خطوة بعد خطوة ؛ أن ننظر إليه من الخارج، ويتحقق هذا، في حقيقة الأمر، عن طريق مقارنته بعمل فيلسـوف آخر عرض بدوره لصلة التصوف بالفلسفة، ونقصد به والتر ستيس. فالاثنان، ، كانت لديهما الرغبة نفسها في انجاز عمل عن التصوف بشكل عام لا النظرإليه من زاوية بعينها كالأخلاق وعلم النفس وغير ذلك من زوايا النقاش، وكلاهما، اشـترك أيضـا، وهذا هو مايعنينا في المقام الأول، في الحديث عن أفكار هي بمثابة محددات لتلك التجربة. فما هي إذن أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما ؟

د- جيمس وستيس وسمات الخبرة الصوفية:

لعل أول ما يطالعنا في هذا الصـدد، هو نظرة سـتيس للتصـوف بشـكل عام بوصـفه ينطلق من قضـية الوحدة ؛ بل وتقسـيمه التصـوف انطلاقا منها. وهنا يظهر أول اختلاف بين الفيلسـوفين؛ حقا أن جيمس تحدث بدوره عن الوحدة[١]؛ إلا أن ذلك كان أثناء عرضـه لما يمكن للصـوفي أن يتحصـل عليه من تجربته أي، بمعني أدق، ما يدركه منها ببصـيرته النافذة ؛ ذلك أنه اعتقد أن احسـاس الصـوفي بتلاشـي الاختلافات والتمييزات يمكن أن يعطي أسـاسـا نظريا للواحدية إلا أن ذلك لم يعن من جهة أخري، أنه اعتقد أن التفسير الواحدي معطي بالضرورة من خلال الخبرة الصوفية. فهناك تفسيرات أخري ممكنة ؛ والخبرة الصـوفية ليسـت منفصـلة عن الافتراضـات والادعاءات الأخري[٢]. ولذلك كانت نظرته للواحدية كنتيجة لا كمبدأ يستند إليه التصوف.

أما بالنسـبة لسـتيس فإن الواحدية شـكلت الأسـاس النظري الضـروري لتفسـير الخبرة الصـوفية، ولذلك لم يكن مسـتغربا منه أن يقسـم التصـوف وفقا لها إلي قسـمين أو تجربتين –كما أطلق عليهما، بل وأن يستقي من التراث الصوفي والديني والفلسفي مايدعم وجهة نظره[٣].

---

[١] Monism .

[٢] Don Browning, William James' s Philosophy of Mysticism, The Journal of Religion, Vol. 59, No. 1 (Jan.), pp. 65–66 .

[٣]ومصطلح الوحدة و(الواحدية) مصطلح شاع استخدامه في الفكر الفلسفي، واشتهر بالمناداة به فلاسفة لعل من أبرزهم الفيلسوف اسبينوزا الذي احتفظ برأي ديكارت بأن هناك جوهرين أولهما جوهر سمته التفكير وينطبق علي الكائنات العاقلة، وثانيهما جوهر سـمته الامتداد وينطبق علي أشـياء العالم المادية، إلا أنه ذهب، رغم ذلك، إلي أن ثنائية التفكير والامتداد تلك لاتحول دون وجود مبدأ أعلي أو جزهر واحد يتصـل بهما معا = = ونتيجة لذلك فإنه يمكن النظر إلي ذلك المبدأ تارة كمبدأ عاقل وقادر وفعال ولامتناهي وهو ما أطلق عليهاسبينوزا اسم الطبيعة الطابعة، في حين أنه يمكن النظر إليه تارة أخري كمبدأ غير عاقل ومنفعل ومتناهي وهو ما أطلق عليه اسـم الطبيعة المطبوعة.

قسم ستيس التجربة الصوفية إلي تجربتين أطلق علي الأولي اسم التجربة الانبساطية، في حين أطلق علي الأخري اسم التجربة الانطوائية [١].

ويتحدث ستيس عنهما معا، ثم يفصل الحديث عنهما كل علي حدة. فهاهو يكتب عنهما معا قائلا:" النوعان الرئيسيان من التجربة- الانبساطي والانطوائي- ميز بينهما كثير من الكتاب، ووضعوا لهم أسماء مختلفة. ويسمي النوع الأخير" بالطريق الباطني" أو " تصوف التأمل الباطني"... ويمكن أن يسمي النوع الأول بالطريق الخارجي... والفرق الجوهري بينهما هو أن التجربة الانبساطية تنظر إلي الخارج من خلال الحواس، في حين تنظر التجربة الانطوائية إلي الباطن عن طريق الذهن. ويصل الاثنان إلي القمة في ادراك "وحدة مطلقة " هي التي أطلق عليها أفلوطين اسم " الواحد ". يتحد معها الشخص المدرك، ربما في هوية واحدة. أما المتصوف الانطوائي... ف(يتحد)... بالواحد...، لا كالوحدة التي نراها من خلال الكثرة (كما هو الحال في التجربة الانبساطية)، بل كوحدة عارية تماما خالية من الكثرة أيا كان نوعها... "[٢].

ويتحدث اسبينوزا عن هذا المبدأ بأنه المبدأ الإلهي للعالم. فالإله في فكره هو مبدأ لوحدة العالم؛ ولذلك ينفي عنه ذلك الفيلسوف أية صفات يتسم بها مفهوم الألوهية في الأديان كالارادة والخيرية والحكمة وما إلي ذلك، فكل مايتصف به أنه مبدأ له صفتان الأولي هي صفة التفكير والأخري هي صفة الامتداد. أما المثاليين الألمان فقد تأثروا بمفهوم واحدية الجوهر عند اسبينوزا، ولذلك دعوا بدورهم إلي واحدية المبدأ الفلسفي، ولكنهم رغم ذلك رفضوا كونه جوهرا. فالمبدأ الفلسفي عند كل من فشته وشلنج وهيجل ؛ ذات أو أنا مطلق لاتنتفي عنه الصفات الذاتية من ارادة وحرية وغيرها من الصفات - كما كان الحال-عند اسبينوزا. ولأنه ذات واعية فإنها ترغب في أن تعي ذاتها ؛ وهذا معناه جعلها من ذاتها موضوعا لذاتها، أي حدوث انفصال بالتالي بين كونها ذاتا تعي وكونها موضوعا لذلك الوعي. وهذا هو ماعبر عنه هؤلاء الفلاسفة بأنه اغتراب الذات عن ذاتها. إلا أن تلك الذات لاتلبث أن تستعيد ذاتها مرة أخري تلك التي صارت عالما موضوعيا منفصلا عنها ؛ممايحقق وحدتها من جديد. وهذه الوحدة في مفهوم المثالية الألمانية انعكست بالضرورة علي نظرتها إلي المبدأ الإلهي ؛ ذلك الذي عرفه هؤلاء كأنا مطلق يعي ذاته فينشأ العالم كمجال لوعيه ثم يعود ذلك العالم إليه من جديد في صيغة أقرب ما تكون إلي الأفلاطونية المحدثة حيث العقل الأول يفكر في ذاته، فينبثق عن تفكيره العقل الثاني، وينبثق الثالث عن الثاني وهكذا إلي أن يتولد الكون الذي ينبثق من العقل الأول كما ينبثق الضوء من الشمس. ولذلك يصطبغ مفهوم المطلق بطابع صوفي لما ينطوي عليه من معني الوحدة ؛ الوحدة التي تجمع، في آن واحد، بين الطابع المعرفي والطابع الأنطولوجي علي نحو ما عبر عن ذلك مصطلح وحدة الوجود.

[١] Extrovertive mysticism, introvertive mysticism . وقد استخدمنا تسمية د. إمام عبد الفتاح إمام لهاتين التجربتين الصوفيتين اللتين أوردهما في ترجمته لكتاب ستيس، "التصوف والفلسفة".

[٢] ستيس، التصوف والفلسفة، مرجع سابق، ص٧٦

وعلي ذلك فإنه يمكن توضيـح الفرق بين هذين النوعين من التصـوف: بأن الانسـان في تجربة التصوف الانبساطي يشعر باتحاده بالعالم الطبيعي، في حين أنه في تجربة التصوف الانطوائي ؛ ينصرف عن العالم الخارجي متوحدا، بشكل مجرد، مع مبدأ أعلي[١].

هنا يتحدث ستيس عن القواسم المشتركة بين هاتين التجربتين قبل أن يفصل الحديث عنهما كل علي حدة ؛ إلا أن أهم مايلفت النظر، في هذا الصدد، هو طريقة حديثه عن هاتين التجربتين. ذلك أنه لم يكتف بشـرحهما بطريقة مفصـلة، بل حرص أيضـاعلي وضـع قوائم لسـماتهما ؛الأمر الذي يدفعنا إلي الوقوف قليلا عند هذه القوائم، والتسـاؤل حول ما إذا كان يمكننا أن نقارنها بالقائمة التي قدمها جيمس عن التجربة الصوفية ؟و إلي أي حد يساعدنا هذاعلي تقييم نظرة جيمس لتلك التجربة ؟ فلنبدأ:

أ- القواسم المشتركة بين التصوف الانبساطي والتصوف الانطوائي:

تشـترك التجربتان الصـوفيتان في سـمتين: الأولي أنهما يسـتندان إلي مبدأ الوحدة ؛والثانية أنهما موجودان معا في الازمنة كلها والثقافات كلها.

كتب سـتيس يقول:" إن القول بأن هناك نوعين مختلفين من الوعي ينطبق عليهما معا - رغم ذلك – صـفة الصـوفي " ينبغي ألا يبدو متناقضـا مع الزعم بوجود محور كلي عام لكل أنواع التصـوف. وذلك للسببين الآتيين:

١-"... أن (الاثنين)... يصلان إلي القمة في ادراك الوحدة أو الواحد والاتحاد معه...

٢- هناك دليل وجيه علي أن النوعين كليان، بمعني أنهما يوجدان معا، وهما متشـابهان في الوجود في جميع الأوقات والعصور والثقافات... "[٢]

ب- سمات التصوف الانبساطي:

١- الرؤية الموحدة التي تعبرعنها الصـيغة المجردة " الكل في واحد". ويدرك الواحد في التجربة الانبساطية من خلال الاحساس الفيزيائي في- أو من خلال كثرة الموضوعات.

٢- الادراك الأكثر عينية للواحد بوصـفه الذاتية الباطنية لكل شـئ، كثيرا ما توصـف بكلمات مختلفة: مثل الحياة، أو الحضور الحي. اكتشاف ألا شئ هو " حقيقة" ميت.

٣- الاحساس بالموضوعية أو الواقعية.

---

[١] See, I. Philip Barnes, Walter Stace's Philosophy of Mysticism, Hermathena, No. 153 (Winter, 1992), pp. 5–6 .

[٢]ستيس، التصوف والفلسفة، مرجع سابق، ص ص ٧٦- ٧٧.

٤- الشعور بالغبطة، والنشوة، والسعادة والرضا... إلخ.

٥- الشعور بأن ما ادركه مقدس أوديني، أوإلهي، وتلك هي الخاصية التي تؤدي إلي ظهور تأويل للتجربة، بأنها مع " الله ". فهناك بصفة خاصة عنصر ديني في هذه التجربة. فهي بصفة خاصة عنصر ديني في هذه التجربة. فهي يمكن أن تجدل بقوة مع، لكنها لاتتحد مع، قائمة الخصائص السابقة من الغبطة، والنشوة، لكنها لاتتحد معها.

٦- الانطواء علي المفارقة.

ويمكن أن نذكر خاصية أخري مع بعض التحفظات وهي:

٧- يزعم الصوفية أنها تجربة لا يمكن أن توصف أو يعبر عنها في كلمات.. إلخ[١].

ج- سمات التصوف الانطوائي:

١- الوعي الموحد الذي يستبعد منه كل كثرة للمضمون الحسي أو التصوري أو أي مضمون تجريبي آخر حتي أنه لايبقي سوي الوحدة الفارغة أو الخالية فحسب، تلك هي الخاصية الأساسية والجوهرية أو النواة، التي تنتج عنها معظم الخصائص الأخري.

٢- التجربة ليست مكانية أو زمانية، وهي خاصية تنبع - بالطبع - من الخاصية النواة التي ذكرناها توا.

٣- الشعور بالموضوعية أو الواقع الحقيقي.

٤- الشعور بالغبطة والنشوة والسلام والسعادة... إلخ.

٥- الشعور بأن ماتم إدراكه هو القدسي أو الإلهي..

٦- الانطواء علي مفارقة.

٧- زعم المتصوفة أنها تجربة تفوق الوصف[٢].

تلك هي سمات التجربتين الانبساطية والانطوائية - كما عرضها ستيس- في قائمتين منفصلتين، وهما -كما رأينا تتشابهان فيما بينهما في جزئيات كثيرة. فهي تتشابه في احساس القائم بها بموضوعية وواقعية ما يقابله، و أنه الحقيقة القصوي، فضلا عن شعوره بتفردها، ما يلازمه فيها من الشعور بالنشوة والسعادة، والاحساس بالمفارقة.

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٩٤-٩٥

(٢)المرجع السابق، ص ص١٢٧-١٢٨.

بطبيعة الحال حين نقارن بين تلك السمات سواء كانت للتجربة الانبساطية أو كانت للتجربة الإنطوائية وبين محددات الخبرة الصوفية كما وصفها جيمس ؛ فإننا نجد تشابها كبيرا في كثير من الجزئيات.

فبالنظرإلي السمات العامة التي تتشترك فيها التجربتان ؛ حيث القول بحقيقة الحقائق، وبالتالي الايمان الجازم بموضوعية الحالة التي يعيشها السالك وواقعيتها، ثم النشوة والسعادة الغامرة التي يشعر بها لاتصاله بالحقيقة القصوي، واحساسه بأنها تجربة فريدة لا يمكن وصفها، كل ذلك تشترك فيه رؤية ستيس للحالة الصوفية ورؤية جيمس.

ليس هذا فقط فثمة تشابه واضح بين وصف جيمس للتجربة الصوفية والتجربة الانطوائية، ويتضح هذا من أن التجربة الصوفية في مفهوم جيمس تتطلب الانسحاب من أشياء العالم بل والانصراف عن شوائب النفس عند الدخول في التجربة، أما البقاء فيها فيصاحبه فقدان القدرة علي وصفها، رغم أنه لايمكن تحديد وقت الخروج منها. إنها حالة من السلبية المرغوب فيها طالما أن نتيجتها المباشرة هي الاتصال بالحقيقة القصوي بالسعادةوالشعور بالسعادة الغامرة نتيجة لذلك. .

غير أنه من غير المفهوم أن يكون لدى السالك القدرة علي تحديد الوقت الذي يمكثه فيها أو أن يتحدث المراقب لهذه التجربة من الخارج-وهو جيمس في هذه الحالة - بأن وقتها لايتجاوز مدة بعينها، وأن مدتها قصيرة، فهل بامكان السالك أن يحدّد المدة التي يمكثها في هذه الحالة الصوفية؟

بالفعل يمكن للسالك أن يدخل تلك التجربة عن طريق تدريبات يقوم بها - كما هو الحال في رياضة اليوجا - إلا أنه لايستطيع، في تقديري علي الأقل - أن ينصرف عنها بمحض ارادته وكأنه قدم برنامجا كاملا عنها علي الحاسوب.

إلا أن الحديث عن الولوج في هذه التجربة الانطوائية تحديدا، والخروج منها ليس بهذه السهولة التي قد يتصورها الناظر لهذه التجربة من الخارج، فتلك التجربة -كما عرض لها ستيس - هي تجربة يتعرض فيها السالك لفناء فرديته ؛ ففي هذه التجربة حيث لاتمييزات ولافروق ؛ لاتكون هناك سوي حقيقة واحدة هي" الواحد أو أو الذات الكلية أو المطلق أو الله"، وهذاماينتج عنه: " أن تفقد الذات الفردية صاحبة التجربة فرديتها، وتكف عن أن تكون فردا منفصلا، وتفقد هويتها لأنها تضيع أو تندمج في الواحد، أو المطلق، أو الله "[1].

---

[1] المرجع السابق، ص ١٢٨.

ولايتحدث ستيس عن ذلك الفناء من باب الاستدلال المنطقي أو افتراض حدوثها، بل إنه يشير إلي حدوثه بالفعل، " فهل هنك تجربة مباشـــرة بفناء الفردية المنفصـــلة في شــئ يجاوزها، يدركها علي نحو مباشر، ثم يبتلعها إن صح التعبير ؟والجواب هو بالتأكيد نعم "[1].

ولعل هذا يجعلنا نتسـاءل من جديد عن سـبب تحديد جيمس للمدة التي يقضـيها السـالك في حيز الزمن؟ هل كانت هذه محاولة منه للعودة بالذات الصوفية إلي عالمها الطبيعي؟

---

(1) المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

خاتمــة:

أيا ماكان الأمر، فإن جيمس وإن كان قد طرح عدة أفكار عن محددات الخبرة الصوفية في سطور قليلة ؛ إلا أن محصلتها - كما رأينا- كانت غزارة في الأفكار والقاءا للضوء علي كثير من القضايا؛ نلخصها في التالي:

١- علاقة الفكر التأملي والنظر من الخارج لقضايا ذات خصوصية كقضية التصوف.

٢- العلاقة بين فكرعملي - وهو الفكر البراجماتي في هذه الحالة- وتجربة مميزة بابتعادها عن الواقع وهي تجربة التصوف.

٣- النظرة إلي موضوع التصوف عند جيمس من زاوية محددة، بمعزل عن الطرح التقليدي

٤- له أي بمعزل عن الجانب النفسي أو الأخلاقي، وإن كانت غزارة الموضوع ساقتنا إلي الي التطرق لهذه الجوانب.

٥- بيان الأهمية الكبيرة لفلسفة الدين والموضوعات ذات الصلة في الفكرالغربي المعاصر،

٦- في وقت علا فيه غرور الإنسان نتيجة لما أنجزه بالاستعانة بالعلم.

ويبقي الحديث موصولا في الفلسفة كما هوفي الدين وفي المجالات الأخري عن صلة الخالق بالانسان. ولذلك فالباب مفتوح أمام الدراسات المقارنة خاصة تلك التي تتعلق بالحوار الفكري بين االاسلام وعالم الغرب، حيث يتحدث الاسلام عن الصلة بين العبد وربه في اطار التمييز بين الخالق والمخلوق، وفي اطار الاعلاء من شأن الانسان ولكن مع الالتزام بالحدود التي تحول دون أن يتعدي قدراته، والتي تتيح له دائما أن يظل في معية مع ربه.

المراجع

ا- المراجع الأجنبية:

١. **Appleby, P et er, C. ,** Mysticism and Ineffability, International Jouranal for Philosophy of Religion, Vol. 11 No. 3 (1980), pp. 143–166, pp. 143– 166.

٢. **Barnes, I.** Philip, Walter Stace's Philosophy of Mysticism, Hemathena , No. 153 (Winter,1992)

٣. **Browning, Don, William James's Philosophy of Mysticism,** The Journal of Religion, vol. 59, No. ١ (Jan. , 1979),pp. 56–70.

٤. **Hick, John,** Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion, Printice-Hall,INC. Englewood CLIFFS, N. J. , 1964

٥. **Kellenberger, J.** American Philosophical Quarterly, Vol. 16. No. 4. (Oct. ,1979), pp. 307–315.

ا- المراجع العربية:

١- مراد وهبه، المعجم الفلسفى، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨.

٢- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية بالقاهرة، ١٩٨٣.

٣- والتر ســتيس، التصــوف والفلســفة، ترجمة وتعليق وتقديم د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ٢٠١٢.

الميتافيزيقا وإشكالية الحقيقة
-مقاربة هيرمينوطيقية-

د. كرد محمد[1]

الملخّص:

إذا ما تساءلنا عن المقصود بالميتافيزيقا، لوجدنا أن هذا المفهوم قد تغير على مر العصور: فهي تعني عند "أفلاطون " Platon(علم المثل)، وعند "أرسطو"Aristote(ت:٣٢٢ ق. م) أصبحت تعني (علم العلل)، أما عند المدرسة الأفلاطونية الحديثة فهي (علم الوحدة)، بينما اعتبرها ديكارت Descarte(R) (ت:١٦٥٠) "(علم اللامادي)، وهي عند اسبينوزاSpinoza (ت:١٦٧٧) (علم الجوهر)، و قد جعل منها مالبرانش Malebranche (ت:١٧١٥)" (علم الصور)، وليبنتس Leibniz (ت:١٧١٦)" (علم القوى البسيطة أو الذرات الروحية) ثم أحالها" شيلنغ Schelling (ت:١٨٥٤)" إلى (علم المطلق)، بينما جعل منها "هيغل Hegel (ت:١٨٣١)" (علم الفكرة المحضة أو الحقيقة الروحية الخالصة)... ؛ يتبين أن المفاهيم السابقة، تؤكد أن الميتافيزيقا وكما سنرى ذلك أكثر بالتفصيل في هذا المقال بحث في المطلق، فهي تحاول الكشف عن ما هو متحجب، يتستر وراء مظاهر الموجود الحسية، فإذا كان العلم يساعد الإنسان على معرفة ظواهر الأشياء، ويستند إلى الوقائع المحسوسة، فإن الميتافيزيقا -على خلاف ذلك- يسعى من خلالها الإنسان، إلى معرفة بواطن الأشياء، أو ما هو متحجب، يتستر وراء مظاهره الحسية، إنها بحث في الوجود، أو بتعبير أدق بحث فيما يجعل الموجود موجودا بالفعل، إنها تعني البحث فيما يحمل الوجود الفيزيقي على الظهور.

الكلمات المفتاحيّة: الميتافيزيقا، التحجب، الظهور، الآيديا، اليقين، الانكشاف، اللوغوس، المطابقة، الهيرمينوطيقا، الانطولوجيا.

[1] قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة معسكر

مقدمة:

إن التساؤل عن ماهية الميتافيزيقا (Métaphysique)، يعود إلى الضرورة المنهجية والمعرفية، التي تقتضي منا الوقوف عند هذا المصطلح، لتحديد مفهومه لغة واصطلاحا، والوقوف عند دلالته عبر مساره التاريخي(Historique).

وبوقوفنا عند هذا المصطلح، لتتبع دلالته، نريد أن نشير إلى بعض المشاكل المتصلة بالمصطلحية في بعدها التحديدي أي تحديد المصطلح و حصر مجاله الدلالي، هذا مع العلم أن كل تحديد يظل محكوما بتصور منطقي أو فلسفي معين، يجعل كل دارس يشعر بصعوبة هذا العمل، إذ كل مفهوم هو في حقيقته حصيلة لسلسلة من التراكمات الدلالية يحملها المصطلح، أو بعبارة كانط Kant (ت:١٨٠٤) هو:" ملتقى أحكام".

ولأن عملنا هذا لا يَروم متابعة مصطلح "الميتافيزيقا"متابعة تأريخية، فإننا سنسعى إلى حصر الحمولة الدلالية لهذا المصطلح وفق فعل انتقائي لدلالة من بين دلالات أخرى ممكنة.

١)- مفهوم الميتافيزيقا: مقاربة مصطلحية

أ)- لغة:

تُعرف الموسوعات والمعاجم كلمة (ميتافيزيقا) انطلاقا من المعنى الاصطلاحي للكلمة اليونانية Meta ta physika)، وهو الاسم الذي أطلقه (أندرونيكوس الرودسي) Andronicos de Rhodes في القرن الأول قبل الميلاد، على مقالات أرسطو (ت:٣٢٢ق. م) المصنفة في المرتبة التالية بعد كتاباته المسماة "فيزيقا"، والتي تركها بدون تصنيف، وقد تمت تسميتها "ميتافيزيقا" تصنيفا لها في مرتبه تأتي "ما بعد" الكتابات المسماة "فيزيقا"، وهذا حادث عرضي حدث اتفاقا Arbitraire[١].

نشير إلى أن هذه التسمية، في أصلها الاصطلاحي، لا علاقة لها بمضمون أو موضوع هذا العلم، فلم يكن هذا الاصطلاح عند أول وضع له يدل على مادة " علم"، بل هو اصطلاح ترتيبي تصنيفي.

إن البحث الذي يحمل الآن هذا الاسم لم يكن في عهد أرسطو يحمله أصلا. فمن الأكيد، أن أرسطو ليس هو الذي سمى كتابه "ميتافيزيقا"، وهذا خلافا لما ظنه الفارابي عندما قال: فلذلك شرع أرسطو طاليس في كتاب سماه (ما بعد الطبيعة)، ينظر ويفحص في الموجودات بوجه غير النظر الطبيعي.

---

١ Élie During : La Métaphysique, Flamarion, Paris, 1998, p:27.

ب)-اصطلاحا:

أما اصطلاحا فإن كلمة ((ميتافيزيقا))، أصبح لها فيما بعد دلالات متعددة، وهذا وفق تعدد وتنوع قراءات وتأويلات الباحثين لكلمه ((ميتا))؛ وبعد فحص مضمون هذه الكلمة يتبين أنها تتوزع بين اعتبار ((ميتا))، محاولة تصنيفية لمجموعة من الكتابات، التي خصصها أرسطو لموضوع((الميتافيزيقا)) تارة، و تارة أخرى اعتبارها علما يبحث في نوع من الوجود لا تطلبه سائر العلوم الأخرى، و لا ترتفع إليه، فتكون ((الميتافيزيقا)) بهذا المعنى، إما هي:

- العلم بموجودات لا تدرك بواسطة الحواس، حيث تقع في عالم ما فوق التجربة وما وراء الطبيعة، مثل الله و النفس والعالم (Le Monde)، وهذا ما يذهب إليه ديكارت R)Déscartes)(ت:١٦٥٠) في قوله أن:"غرض علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولىPhilosophie) (Première) هو معرفة الله والنفس"[١]، واعتبرها توما الإكويني Thomas d'aquin (ت:١٢٧٤) بمنزلة علم كل ما يكشف ما فوق الطبيعي، وهو يفهم هذا الفارق، ما فوق الطبيعي بالمعنى المسيحي بحيث أن صورته الكبرى تكون الإلهي وكل ما يتعلق به: الله، المحرك الأول، الغاية الأخيرة، النفس بوصفها خالدة. . إلخ[٢].

- أو أن تكون هي البحث في الوجود من حيث الوجود توصلاً إلى إدراك الجوهر الثابت وراء الأعراض المتغيرة.

-أو أن تكون علما يبحث فيما يجب أن يكون، أي في الوجود المثالي، لا لأن هذا النمط من الوجود أعلى من الوجود الواقعي فحسب، بل لأنه يفسره و يبين أسبابه[٣].

إن العلم الذي أصبح شُرّاح أرسطو يسمونه ((ميتافيزيقا))، قال عنه هذا الأخير في مقالته الرابعة المرسوم عليها بحرف الجيم مما بعد الطبيعة:"إن لعلم واحد من العلوم النظر في الهوية على كنهها، و النظر في الأشياء التي هي الهوية لذاتها، وليس هذا لعلم واحد من العلوم التي يقال إنها جزئية، لأنه ليس لعلم من العلوم الجزئية النظر في كلية الهوية على كنهها، بل إنما للعلوم الجزئية النظر في الغرض الذي يعرض لجزء من أجزاء الهوية منفصلا منها، مثل الذي تفعل العلوم التعاليمية (الرياضية)، فإذا كان طلبنا

---

١. جميل صليبا :المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢، ص :٣٠١.
٢. لالاند: الموسوعة الفلسفية، ت: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروتم٢، ط١ ١٩٩٦، ص: ٧٩٠.
٣. جميل صليبا :المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص: ٣٠١.

الأوائل والعلل القصوى، فمعلوم أنه باضطرار تكون هذه الأوائل، كاوائل طبيعة، من الطبائع مفردة بذاته"[1].

فهذا هو المعنى الأصلي لكلمة ((ميتافيزيقا))، التي تدل على هذا العلم، والذي يهتم بالوجود من حيث هو موجود، سواء كان المقصود به الموجود الأول، الذي هو أصل كل موجود، أو الموجود من حيث هو صفة مشتركة في جميع الأشياء.

إن هذه التعاريف للميتافيزيقا، تعني من بين ما تعني، أن الميتافيزيقا تبحث في مواضيع لا تستطيع معطيات العلم أن ترد عليها، وذلك لسبب بسيط وهو أنها لا تدخل في طلب اهتماماتها المباشرة. . ولا تملك لها إجابات أو حلولاً حاسمة بالتالي. . ويتبين أن المشكلة القائمة في الميتافيزيقا، هي تلك التي ترتبط بمسألة " الوجود"، فهي لا تبحث في أي شيء كائناً ما كان، إلاّ إذا كان متضمنا لصفة الوجود كجوهر، سواء كان هذا الشيء مادي أو غير مادي؛ هذا الوجود المجرد (Abstrait) هو موضوع الميتافيزيقا، وهذه الصفة (الوجود)، هي أساس كل معاني الوجود الممكنة.

٢. ما هي الميتافيزيقا؟ مقاربة هيرمينوطيقية

أ. لحظة أفلاطون ومسارات الحقيقة

سيكون الوقوف عند أفلاطون وقوفا عند أبرز لحظة من لحظات تاريخ الفلسفة. . ، باعتباره تاريخا ميتافيزيقيا بالدرجة الأولى، فأفلاطون كما تحدده كل الدراسات الحديثة والمعاصرة لحظة أساسية من لحظات هذا التاريخ.

لقد رسم أفلاطون فكرا أثَّر ولا يزال يُؤثر في تاريخ الغرب، فليست الأفلاطونية هنا مجرد مذهب فلسفي له موقعه الزماني والمكاني، وله أتباعه، إنها بنية الميتافيزيقا ذاتها[2]. إن رجوعنا إلى هذه اللحظة هو رجوع للأصل، هذا الذي يكون قد غذى الميتافيزيقا منذ البداية، فطبعها بطابعه.

إذا كان الخطاب الفلسفي كما تحدد داخل البناء النظري للفلسفة الأفلاطونية لا يمكنه إلا أن يكون خطابا ميتافيزيقيا، فذلك يعود لكون هذه اللحظة عرفت تحولا تاما في ماهية الإنسان وماهية الحقيقة، تأسست بفعله مرحلة متميزة من مراحل التفكير، لقد أصبح البحث في الوجود بحثا في الماهية.

إن نمط السؤال الفلسفي كما تحدد مع سقراط و أفلاطون اتخذ الشكل التالي:"ما هو الموجود؟" بهذه الصيغة سيصبح البحث الفلسفي الأفلاطوني بحث عن "الماهية" ماهية الموجود، وستتحدد الماهية

١. ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق-بيروت-١٩٦٧، ص ص :٢٩٦. ٢٩٧.
٢. عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص: ١٠٢.

بدءا بهذه اللحظة مجال تقطنه الحقيقة، حقيقة الموجود؛ وحصر الماهية والإمساك بها كفكرة بشكل تأملي نظري هو المسلك الذي يسمح بمعرفة حقيقة الموجود، ويبقى أن نتساءل الآن: ما هي الأسس التي ينبغي أن تقوم عليها الذات حتى ترقى إلى مستوى الإمساك بالمعرفة الحقة وتتأمل مضمونها؟

يقول أفلاطون في محاورة ((فيدون)) أو ((خلود الروح)) ما يلي:

"-و إذن فمتى تدرك الروح الحقيقة؟ -لأنها إن أشركت معها الجسم فيما تحاول أن تبحثه، فهي مخدوعة لا محالة. . ألا يجب إذن أن ينكشف لها الوجود بواسطة الفكر، إن كان له أن ينكشف. . وأحسن ما يكون الفكر حينما ينحصر في حدود نفسه، حتى لا يشغله شيء من هذه –فلا أصوات و لا مناظر و لا ألم و لا لذة مطلقا- وذلك إنما يكون عندما يصبح الفكر أقل اتصالا بالجسد، فلا يصله منه حس و لا شعور بل ينصرف بتطلعه إلى الكون."[١]

من خلال هذا النص، يتبين أن لا حقيقة عند أفلاطون إلا تلك التي نبلغها بالعقل لا غير، ومن هنا كان رفضه ونقده للبدن في لذته وحواسه وألمه وشعوره؛ فالعلم لا يمكن أن تأتي به الحواس، لأن الإدراك الحسي يصور لنا نفس الشيء بأشكال متناقضة ومتضاربة، ونجد أن الحواس تخدعنا خداعا كبيرا. فالعقل وحده، إذن، هو الأداة التي يمكن أن نستعين بها للوصول إلى المعرفة، لقد سار أفلاطون بهذا الشكل في نفس الطريق التي سلكها أستاذه سقراط، حيث انتهى إلى أن "المدركات العقلية وحدها التي يعبر عنها بالتعاريف هي العلم.

لقد أصبح العقل كجزء من الروح هو الأساس المؤدي إل القول الحق والحقيقة، حقيقة وجود الموجود، الحقيقة الأزلية، الثابتة، القبلية التي تتحدد في قالب "إيدوس الموجود"، فمجال السؤال الذي يروم الكشف عن الماهية يتطلب تعقلا، ويبقى الفلاسفة هم أولئك الذين يستطيعون إدراك ذلك.

لقد أصبحت اللحظة الأفلاطونية تبعا لهذا التأويل تعتبر الوجود "إيدوس" انطلاقا منها تتحدد صور الأشياء و تتراءى، ومن ثم أصبحت حقيقة الأشياء لا تتحدد إلا بارتباطها بعالم ما فوق الأشياء الذي يُمثل عالم الوجود الحق.[٢]

بهذا الحكم، يكون أفلاطون قد أرسى أسس جديدة لمعنى الوجود الحق بوصفه الواحد الكلي، الثابت الذي يمكن للإنسان بصفته ذاتا عاقلة لأن بتأمله ويحصره ويمسك به إذا ما راعى شروط

١. أفلاطون : المحاورات _أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون- عربها عن الانجليزية: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦، ص:١٢٥.

٢. سالم يفوت : المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة –بيروت- الطبعة الأولى، ١٩٩٩ص ص ٨. ٩.

التفلسف، واستبعد وقاوم بشدة كل معرفة تؤسس على الانفعال والخيال والمحاكاة والحس. . ، ذلك أن المعرفة المؤسسة على الخيال و الحس هي في مرتبة أدنى من المعرفة المؤسسة على العقل.

إن الإنسان في نظر أفلاطون يملك من القدرات ما يمكنه من حصر الوجود وقوله، لقد تحولت ماهية الحقيقة لتقوم داخل فعل الرؤية، الرؤية المستنسخة عن نظام أنطولوجي معطى قبليا، إنه نظام "عالم الإيدوس"، إن تطابق الرؤية العقلية مع نور "الإيدوس" والتوافق معه هو سبيل تشكل الحقيقة[١].

وقد مارست هذه الرؤية الميتافيزيقية تأثيرها على الفكر الغربي في مساره التاريخي، حيث نجد على سبيل المثال تأكيد كانط على أولية العقل وقدرته، بفضل مقولاته على جمع شتات الإحساسات وإعطائها نظاما ووحدة واتساقا.

مع بدية هذا التحول إذن ستنتهي مرحلة مثلها الفكر الإغريقي قبل سقراط والذي كانت الحقيقة فيه ينظر إليها باعتبارها انكشاف وانفتاح(أليثيا)، كما لم تكن تعرف هذه المرحلة التمييز Distinction بين الجسد والعقل، وأنها كانت تُمَجِّدُ الحياة لذلك كان نتشه يريد أن تعود هذه الفلسفة.[٢]

وللوقوف أكثر على معالم هذه الميتافيزيقا التي ربطت الموجود بالعقل، سنتأمل مكونات أسطورة الكهف(Mythe de la caverne) التي يكشف عنها أفلاطون في كتابه السابع من محاورة الجمهورية.

من خلال تأمل أسطورة الكهف يمكن أن نقف عند أربع مستويات حدث فيها تحول لمفهوم الحقيقة؛ ويمكن أن نحدد هذه المستويات على الشكل الآتي:

المستوى الأول للحقيقة و تمثله حياة البشر داخل الكهف وهم مقيدون بالسلاسل والأغلال يعتقدون في صحة ما هم على اتصال به مباشرة.

يقول أفلاطون:"-تخيل رجالا قبعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف، تطل فتحته على النور، ويليها ممر يوصل إلى الكهف Caverne، هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظافرهم، و قد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال. . هؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا الأشياء المصنوعة"[٣].

المستوى الثاني للحقيقة عند أفلاطون و يمثل حالة الاندهاش والحيرة التي تميز السجين المحرر من أغلاله، وتوجهه سيرا نحو نور الشمس ليصدم بوهجه و هو يتألم من رؤيته للأشياء الخارجية و التي كان قد تعود على رؤية ظلالها من قبل؛ هذا المستوى يمثل لحظة شك سيتزحزح من خلالها الاعتقاد الذي

---

١. Gadamer (H. G):Vérité et Méthode , éd. Seuil, paris,1976,pp,157–261 .

٢. Sarah Kofman, Nietzsche et la scène philosophique, éd. 10/18, Paris 1979, p. 23

٣. أفلاطون : الجمهورية، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥ص ص ٤١٨. ٤١٩.

كان يجعل من الظلال حقيقة، وفي حالة الاندهاش ســينتبه الســجين المحرر إلى خطأ ما كان يعتقده من قبل على أنه حقيقة.

يقول أفلاطون:"-فلنتأمل الآن ما الذي سـيحدث بالطبيعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشـفيناهم من جهلهم، فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء، و أرغمناه على أن ينهض فجأة، و يدير رأسه، و يســير رافعا عينيه نحو النور، عندئذ تكون كل حركة من الحركات مؤلمة له. . وإذا ما اقتدناه رغما عنه. . ألا تظنه سيتألم و سيثور لأنه اقتيد على هذا النحو، بحيث أنه حالما يصل إلى النور تنبهر عيناه من وهجه إلى حد لا يستطيع معه أن يرى أي شيء مما نسميه الآن أشياء حقيقية"[1].

الوصــول إلى الحرية الحقيقية يمثل المســتوى الثالث من مســتويات الحقيقة، فانتقال الســجين المحرر من أغلاله من داخل الكهف إلى خارجه يعبر بالفعل عن الحرية الحقيقية التي يتضــح من خلالها كل شيء في ضوء النهار؛ لقد تحولت رؤية الشخص للأشياء فلم تعد كما كانت عليه مجرد انعكاس لضوء النار الصــناعية فهي تظهر له في ضــوء الشــمس على حقيقتها، وبهذا المعنى يتشــكل أيضــا مفهوم جديد للحرية ينقلها من ذلك المجال الرحب الذي لا يخضـع للحدود، إلى الإلزام الذي يفرضـه النور الســاطع من الشــمس والذي يمكن من الرؤية حيث تتجلى الموجودات على ضـوئه، وفي هذا التجلي يتكشــف هذا الذي يظهر.

يقول أفلاطون:"وآخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس، لا منعكسة على صفحة الماء، أو على جســم آخر، بل كما هي في ذاتها، وفي موضـعها الخاص. . وبعد ذلك سـيبدأ في الاســتنتاج بأن الشــمس هي أصل الفصـول و السـنين، وأنها تتحكم في كل ما في العالم المنظور، وأنها، بمعنى ما، علة كل ما كان يراه هو ورفاقه في الكهف"[2].

المســار الرابع، والذي به تكتمل الأسـطورة، يمثل هبوط السـجين المحرر إلى الكهف والصـراع الذي يقوم بينه وبين الســجناء الذين يقاومون كل تحرر؛ فالشــخص الذي عاد إلى الكهف مرة أخرى بعد أن اكتشـف النور الحقيقي الذي يعد مصـدر كل نور يشـرع في محاورة السجناء من أجل إخراجهم مما تعودوا على اعتباره الحقيقة الوحيدة الممكنة، غير أن محاوريه سيتعرضـون له بالسخرية لأن رؤيتهم لا تتوافق مع رؤيته، وقد يدفع التعارض بينهم إلى حد المطالبة بقتله ويكون مثله في ذلك مثل سقراط.

١. المرجع نفسه، ص: ٤٢٠.

٢. المرجع نفسه، ص :٤٢٠.

إن بلوغ الحقيقة والخروج من عالم التيه والظلمة والضلال يتطلب نوعا من المعاناة والألم ومواجهة العادة، ويشترط تحويلا ينبغي أن يطرأ على النفس، وهو تحويل يمس ماهية الإنسان؛ وهكذا أراد أفلاطون للنفس أن تتخلص من سجنها وهو الجسم، ولا يكون هذا إلا بوأد رغباته وإماتة الأهواء والانصراف عن اللذات، وهكذا بدا علم الحس شرا كله.

وقد أكد ديكارت فيما بعد على نفس الفكرة، وهذا من خلال المبدأ المشهور بـ((الكوجيتو)) Cogito، حيث اعتبر أن ماهية الإنسان وحقيقته إنما تكمن في أنه كائن مفكر، وكان أول ما استخلصه من هو الفصل الحاسم بين طبيعة النفس وطبيعة البدن وإثبات استقلال النفس عن البدن.

لقد استخدم أفلاطون مجموعة من الرموز والتقابلات للوقوف عند مستويات انكشاف الحقيقة من بينها:الداخل / الخارج، الظلمة / النور، الظلام / الإبصار، الظلال/الحقيقة، الباطل / الصدق، و يكون الكهف Caverne صورة لحياة الانشغال بما هو يومي وتجسيد لعالم الضلال أو التيه والظلمة؛ ويمثل الانتقال من مسار إلى آخر مراحل تجلي الرؤية الأكثر قربا من الوجود الحقيقي، هذا الأخير الذي يمثل "عالم الإيدوس".

إن ما عملت ((أسطورة الكهف)) على تحديده هو أن الحقيقة ليست معطاة بداهة، وإنما هي انكشاف لا يتم إلا عبر مسارات وتحولات، أولى هذه التحولات الانتقال من عالم النسخ والظلال إلى عالم ما فوق النسخ الذي تجسده (الإيدوس) -عالم ما بعد الأشياء المرئية الحسية- والذي يفترض تحول في مستوى الرؤية بالعين إلى رؤية بالبصيرة Discernement أي من رؤية حسية إلى رؤية عقلية.

يتجلى إذن من خلال هذه القراءة لأسطورة الكهف أن الإنسان إذا أراد أن يكشف عن حقيقة الموجود، فعليه حسب أفلاطون أن ينشطر من الداخل، داخل ماهيته إلى نفس وجسد، وأن يعيش أناه الروحية ويتخلى عن أناه الأمبريقي، فلكي يعيش الإنسان الحقيقة ويمارس حريته الحقيقية ينبغي أن يسلم سلطة القيادة في ذاته للروح على حساب الجسد، وذلك بالنظر إلى الأساس العقلي الذي تتمتع به الروح، و هو أساس الرؤية الصحيحة؛ أما الجسد فلا يمكن اعتباره إلا مصدر للعمى والضلال والوهم Eikasia؛ يقول أفلاطون في محاورة (فيدون) ما يلي: "انه ما دمنا في أجسادنا وما دامت الروح ممتزجة بهذه الكتلة من الشر، فلن تبلغ شهوتها حد الرضا، و إنها لشهوة الحقيقة، ذلك لأن الجسد مصدر لفناء متصل. . يحول بيننا وبين البحث عن الحقيقة، وهو كما يقول الناس أبدا لا يدع لنا السبيل إلى تحصيل فكرة واحدة، لما

يملأنا به من صـــنوف الحب والشــهوات والمخاوف والأوهام Idolesوالأهواء، وكل ضـــرب من ضـــروب الجهالة"[1].

تكون فلسـفة أفلاطون بهذا الشـكل تأسـيسـا للميتافيزيقا، هذا إذا عرّفنا الميتافيزيقا بأنها التمييز Distinction بين عـالمين، العـالم المحســوس Le monde sensible والعـالم المعقول Le monde intelligible، وقد يقيم هذا التمايز تعارضا وتنافرا تارة بين مجموعة من الأزواج: رؤية الحس/ رؤية العقل، الخطأ/الحقيقة، المظهر/الجوهر، الجسـد/الروح، الكثرة/ الوحدة[2]، و قد يكشــف تارة أخرى عن علاقة ألفة حيث يكون العقل بوصـفه يمثل رؤية النفس قادرا على التوصـل إلى إدراك حقيقة الشـيء في ذاته من حيث هو الوجود الحق.

إن الحقيقة عند أفلاطون هي التطابق مع (الإيدوس)، حيث أن المحسـوسـات ليسـت سـوى مظاهر لها، وبدءا بهذه اللحظة "تبلور تصـــور تقليدي للحقيقة أصــبحت بمقتضـــاه تعني التوافق والتطابق، أن يكون الشــيء متطابقا معناه أن يكون حقيقيا، و العكس بالعكس صـحيح"[3]، مع هذا النمط من التفكير تتحدد الميتافيزيقا الأفلاطونية بوصـفها فكرا يطلب الماهية، وتجعل بذلك الإنسـان قادرا على الإمسـاك بها وبالتالي حصــر الوجود وقوله، وبهذا ســيكون للحقيقة ضـــد هو اللاّحقيقة والتي يتم تصـــورها على معنى الخطأ وعدم الصواب.

ب. لحظة ميتافيزيقا الذاتية أو الكوجيتو ومسألة الحقيقة

إذا حاولنا أن نتتبع حقيقة الميتافيزيقا، من خلال فحص مراحل تشـكل عصـورها وفصـولها، فإننا سـنقف عند لحظة أسـاسـية أخرى في تاريخ الفلسـفة الغربية، نعني بها اللحظة الديكارتية، كما يراها الكثير من الفلاسـفة المعاصرين.

يقول ديكارت، معيدا تقريبا ما ســبق أن قاله ابن ســينا: "من الســهل علينا أن نفترض أنه ليس هناك إله ولا سـماء و لا أرض، وأننا بدون جسـم، و لكننا لا نسـتطيع أن نفترض أننا غير موجودين، عندما نشـك في صـحة هذه الأشـياء كلها، إذن من غير المسـتطاع لنا أن نفترض أن ما يفكر غير موجود بينما هو

---

١. أفلاطون: المحاورات- أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون- - تر: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة والنشر، ١٩٦٦، ص:١٢٦.

٢. Gilles Deleuze, Logique du sens, éd. de Minuit, 1969. P. 292

٣. سالم يفوت : المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص: ٩.

يفكر. . أنا أفكر إذن أنا موجود، وبالتالي فهي أولى القضـــايا التي تمثل لإنســـان يقود فكره بنظام، وهي القضايا يقينا"[١].

ســـيكون هـذا القـول، بمثـابـة إعلان عن بـدايـة لحظـة جـديـدة في تـاريخ الميتـافيزيقـا، هي لحظـة ميتافيزيقا الذاتية (Subjectivité)؛ أصــبحت الذات ولأول مرة، تُطرح بوصــفها أنا مفكرة، لها الثقة التامة في قدراتها الطبيعية، التي تمكنها من التعامل مع الأشياء، بوصفها موضوعات تقابل ذاتا تتمثلها.

لقد بدأ ديكارت عمله الفلســـفي بالشـــك في حواســـه وفي ذاكرته ومخيلته، أي في إمكانية هذه القدرات على إثبات الحقيقة، ليقف على الفكر، بوصــفه المجال الذي يتم فيه الفصــل بين الصــواب Le (Juste) والخطأ (L'érreur)، ســـيصـــبح مع ديكارت الفكر هو مجال الثقة واليقين (Certitude)، يقين الأنا باعتباره موجودا يقوم على ذات تفكر.

لقد أراد ديكارت أن ينشـئ الميتافيزيقا على أسـاس جديد، ومن خلال رجوعنا إلى الرسـالة التي كتبها إلى (بيكو)، و التي يقول فيها أن الفلســفة كلها مثل شـجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تتفرع من الجذع هي سـائر العلوم الأخرى؛ تدفعنا إلى التسـاؤل: أي أرض هذه التي تضـرب فيها شـجرة الفلسفة جذورها لتجد الميتافيزيقا أساسا وثيقا فيها؟ هل هذه الأرض هي وجود العالم الخارجي Le monde (extérieur) أم هي تعبير عن فكرة الوجود؟

إن الأرض التي تضـرب فيها شـجرة الفلسـفة جذورها، هي عند ديكارت ((الأنا المفكرة))، إذ أن الوعي بالوجود الأوّل يعود عنده إلى الوعي بالأنا و هي تفكر، لقد شـك ديكارت في كل شـيء عن قصـد منهجي، بدأ تفكيره بالشـــك، ليلتمس الوجود المفقود، وبهذا وجد التعيين الأول، والمبدأ الذي تنطلق منه الميتافيزيقا، يقول في كتابه (مقال في المنهج): "ثم أوردنا صـــفة ثالثة من صـــفات النفس هي الفكر، هنا أجد أن الفكر صفة تخصني، هي وحدها لا تنفصل عني، أنا موجود، ولكن كم من الوقت؟ أنا موجود مادمت أفكر، فإذا انقطعت عن التفكير، انقطعت عن الوجود انقطاعا خالصـا، وأسـلم الآن بشـيء صحيح، أنا شـيء يفكر، وما هو الشيء الذي يفكر؟ إنه شيء يتصور ويثبت وينفي ويريد ويتخيل ويحس أيضا"[٢].

يتضـح لنا إذن، أن ((الأنا المفكرة)) أصـبحت أسـاس وجود الموجود، باعتباره جوهرا فكريا قبليا، فحـامـل الوجود الأنطولوجي ومقومـه هو الفكر، وبهـذا تكون الفكرة الميتـافيزيقيـة الـديكـارتيـة قـد أفقـدت

---

١. محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة الحديثة- نصوص مختارة- أفريقيا الشرق، ٢٠٠١، ص: ٤٩.

٢ Descartes: Discours de la Méthode, Union Générale d’éditions , 1951, P : 183–184

الوجود أسبقيته، فلم يعُد الوجود يحتل الصدارة، لقد أصبح في ظل هذا التصور تابعا للفكر، لا يستمد واقعيته من العالم الخارجي، بل نلتمسها في ثنايا الفكر أو الأنا؛ وإذا تأملنا هذا التصور، فإننا سنستشعر صدى الأفلاطونية يتكلم داخلها، إنه الوجود يتأسس على الفكر الخالص البعيد عن الحواس و الخيال، ونفس المفهوم نجده في تصور أفلاطون للنفس، وللأساس الذي ينبغي أنه تقيم عليه حقيقة الموجود، إن تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون أصبح إذن ميتافيزيقا.

لذا فإنه إذا كان الإدراك العقلي، وهذا منذ أفلاطون، يمثل مقطنا لكل حقيقة، فإننا سنجد هذه العبارة (أنا أفكر) مع ديكارت تؤكد أيضا أن العقل وحده، هو الأساس الذي يحدد وجود الموجود، وبه تُعرف حقيقة الشيء؛ ومن هنا يتبين، أن الحقيقة، حقيقة وجود الموجود، بوصفها مرادفة لليقين (Certitude)، تطابق الذات، من حيث هي قدرة على الإدراك الخالص والتمثل؛ إن الوجود، سواء عند أفلاطون أو ديكارت، يتطابق مع الفكر، فالفكر هو نفسه الوجود؛ يقول ديكارت: "ولما انتبهت إلى هذه الحقيقة: أنا أفكر إذن أنا موجود، هي من الرسوخ بحيث لا يستطيع الارتيابيون زعزعتها، مهما يكن في افتراضهم من شطط، حكمت بأنني أستطيع مطمئنا أن اتخذها مبدأ للفلسفة التي كنت أطلبها"[١]. فالذي يصرح بعبارة: ((أنا أفكر)) أو بعبارة ((أنا موجود)) يقول الشيء نفسه، فالأنا في العبارتين لا يُدرك معناها إلا في إطارها الأنطولوجي، كذات تشارك وجود الموجود في الحضور عند تمثله، وبهذا تكون الأنا فكرا ووجودا وذاتا في الوقت نفسه، فالعلاقة بين الفكر والوجود هي علاقة تطابق، الفكر هو الوجود.[٢]

نستنتج أن ميتافيزيقا ديكارت ظلت محكومة بميتافيزيقا أفلاطون، حيث اعتبرت حقيقة طبيعة الإنسان هي الفكر، ليصبح الوجود مُغرقا داخل ثنائية: المحسوس/المعقول، إسوة بحقيقة الكائن الإنساني، الذي ينحل و جوده إلى عالمين عالم النفس وعالم الجسد، بحيث يكون الأول أساس كل حقيقة، ويكون الثاني عالم الحمق والأهواء والضلال.

هذه الميتافيزيقا التي تميز بين المحسوس و المعقول، أو بين الجسد و النفس، عملت على إقصاء ما يمكن أن يملكة الجسد من حقيقة، ويتجسد هذا الإلغاء عند أفلاطون في تخصيصه للمرتبة الثالثة، من درجات بلوغ الحقيقة، إلى الانفعال والحواس والخيال والمحاكاة، أما الحقيقة الحقة فتتخذ العقل أساسا لها، وأصبح هذا تقليدا نجد صداه عند ديكارت أيضا، إذ عمل بدوره على التشكيك في حقيقة الحواس

١. محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي : الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص:٥١.
٢. محمد طواع: هيدغر و الميتافيزيقا-مقاربة تربة التأويل التقني للفكر-أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢، ص: ١٣١.

والخيال، ليرد الوجود كله إلى العقل، حيث التمييز بين الصـــواب و الخطأ[١]؛ يقول ديكارت: "ولكن بما أننا نقصـد في الوقت الحاضـر التفرغ للبحث عن الحقيقة، فإننا سـنشـك أولا فيما إذا كانت من بين الأشـياء المحسـوسـة والمتخيلة، ما هو موجود حقيقة في العالم، إذ نعلم بالتجربة أن حواسـنا خدعتنا في ملابسـات عديدة. . ونتخيل في وضوح عددا لا يحصى من الأشياء التي لا توجد خارج أحلامنا"[٢].

ت. كانط ومشكل الميتافيزيقا

يعتبر كانط Kant (E) (ت:١٨٠٤)، في نظر الكثير من الفلاسـفة، لحظة أسـاسـية أيضـا في تاريخ الفلسـفة الحديثة، وتعود قيمة وأهمية كانط إلى الطريقة النقدية التي مارس بها فعل التفلسـف هذا من جهة، وإلى طبيعة الموضـوعات التي أثارت اهتمامه باعتبارها قضـايا وإشـكاليات أثارتها أسـئلة الحاضـر من جهة أخرى.

كان كانط، أوَّل من وضـع "مشـكلة الميتافيزيقا" موضـع الفحص والتسـاؤل، بعد أن كان الفلاسـفة من قبل يتفلسـفون ويبنون المذاهب والأنسـاق الميتافيزيقية، لقد كان الشـغل الشـاغل لكانط هو التسـاؤل عن طبيعة الميتافيزيقا: ما الميتافيزيقا؟ ما منهج الميتافيزيقا؟ هل الميتافيزيقا بوجه عام ممكنة أم لا؟ يقول كانط في كتابه ((مقدمة لكل ميتافيزيقا)) ما نصه: "وغرضنا من هذا الكتاب هو إقناع جميع الذين يؤكدون فائدة الاشتغال بالميتافيزيقا، أنه من الضروري حتما أن يتوقفوا مؤقتا عن أداء عملهم، ويعدوا كامل ما تم عمله حتى الآن كأن لم يكن، وأن يتســاءلوا في بادئ الأمر، هل الميتافيزيقا ممكنة أم لا؟. . وســؤالنا عن إمكان قيام علم الميتافيزيقا، معناه أننا نرفض الشك في وجود هذا العلم"[٣].

إن مثل هذا السـؤال في نظر كانط، يعد سـؤالا جوهريا في الممارسـة الفلسـفة الحديثة، وسـيسـتمر هذا الانشـغال في جل الممارسـات الفلسـفية المعاصـرة؛ وهو سـؤال جوهري لأنه محاولة تهدف إلى تأسـيس الميتافيزيقا على مبادئ جديدة، وليس كما اعتقد بعض الفلاسفة* محاولة لتقويض وهدم الميتافيزيقا.

يتدرج العمل الكانطي ضمن مشروع إصلاح الميتافيزيقا، ولهذا الغرض تمت صياغة السؤال التالي:" هل الميتافيزيقا ممكنة أم لا؟ وفي إطار هذا التســاؤل ومن خلال كتابه الرئيس ((نقد العقل الخالص)) تم

---

١. المرجع نفسه، ص: ١٣٧، ١٣٨.
٢. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي : الفلسفة الحديثة- نصوص مختارة- مرجع سابق، ص: ٤٨.
٣. إيمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصــير علما، ترجمة نازلي إســماعيل، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، ص :٤٢، ٤٣.

تحديد التصور الذي سيشكل مفهوم كانط للنقد، هذا الأخير الذي سيرسم الشكل النهائي للأنطولوجيا (Ontologie) بوصفها فلسفة بحثت في التعالي (Transcendance).

النقد كما يوضحه كانط، لن يكون نقدا للأفكار أو للمذاهب أو للأنساق الفلسفية، بل هو نقد للعقل، وفي قدرته على بناء معرفة بعيدة عن أي تجربة.

إن المشروع الفلسفي النقدي الكانطي، يتوجه بالأساس إلى الكشف على ضرورة محاكمة العقل بوصفه أساس الميتافيزيقا، وبوصفه أيضا ميل طبيعي نحوها؛ إن نقد كانط سيقوم على أساس مفهوم الذات من حيث هي عقل، سواء في شكله النظري أو العملي، والعقل في الحالتين في نظر كانط هو ملكة أو قدرة إصدار الأحكام بناءا على مبادئ قبلية.

إن الحديث عن هذه المبادئ العقلية القبلية، هو في حقيقة الأمر حديث عن البعد الأنطولوجي للذات الإنسانية، ويكون النقد هو وقوف عند الأساس الأنطولوجي الذي يحدد وجود الشيء ويجعله ممكنا، وعلينا أن نتساءل مع كانط: ما هي مكونات هذا الأساس الأنطولوجي الذي ينحدر منه وجود الشيء؟

في كتابه((نقد العقل الخالص))، قدم كانط الأساس الذي ينبغي للإنسان أن يتخذه معياراً لكل حقيقة، فكانت المحاولة النقدية الأولى، التي استهدفت الوقوف عند بعد الفكر الخيالي، وكان هذا مع الطبعة الأولى للكتاب الصادرة سنة (١٧٨١م)، في حين مثلث الطبعة الثانية الصادرة سنة (١٧٨٧م) وقوفا على الفكر في بعده المنطقيLogique.[1]

لقد مثل الخيال (L'imagination) في المحاولة النقدية الأولى، الأساس الأنطولوجي الذي ينحدر منه وجود الشيء، هذا الأساس الذي تم حظره، وكان أفلاطون أول من شرع لهذا الحظر في محاورته "الجمهورية"، حيث خاض حربا ضدا الشعراء بصفة خاصة، والفانيين بصفة عامة، واعتبر أعمالهم لا ترقى إلى مستوى الكشف عن حقيقة الوجود.

يكون كانط بعمله هذا الذي قدم من خلاله، الخيال كأساس مرتبط بالذات لتقيم عليه فعالياتها الفكرية قد أبعد لأول مرة في تاريخ الفلسفة الفكر المنطقي الذي أسست له اللحظة الأفلاطونية- الأرسطية بوصفه أرضا تقيم عليها الذات نشاطاتها لقول الحقيقة.

---

١. العربي الذهبي: شعريات المتخيل_ إقتراب ظاهراتي- شركة النشر و التوزيع ا، ط١، ٢٠٠٠، ص :٩٦.

تبعا لهذا التحديد، يعتبر بعض الباحثين، كانط لحظة فاصلة في نظرية الخيالي، بإنجازه قلبا للمحاكاتية (Miméologique) الأفلاطونية؛ وفي هذا الإطار تذهب إليان إسكوباص (١٩٨٦)، إلى اعتبار اللحظة الكانطية، لحظة تم معها وبشكل حاسم إقصاء الاعتبار المحاكاتي للخيال، الذي كان متطابقا معه من أفلاطون إلى ديكارت.

سيبتعد المفهوم الكانطي عن ثنائية الواقعي/ الخيالي، بإعطائه للخيال السامي دورا حاسما في أي عمل معرفي، فالخيال إنتاج للمختلِف والمتعارض، إلا أن حذف كانط في الطبعة الثانية للنقد، الفقرتين اللتين تناولتا أولية الخيال السامي وحده كقدرة وضرورة للفكر تؤكد تمسكه التام بالقول بقدرة الفكر في بعده المنطقي على قول الحقيقة.

إن مثل هذا التراجع سيكون إذن لصالح العقل أو لصالح التصور الذي ينظر إلى الفكر باعتباره علما، ينظر إلى المعنى بوصفه مسألة ماهوية (Essentialisme)، وسيصبح المنطق أساس لكل حقيقة.

إن كانط برده الفكر إلى بعده المنطقي، كأساس محدد للوجود- وجود الموجود- ظل مخلصا لمميزات الفكر الميتافيزيقي القديم الحديث، سواء في وجهه الأفلاطوني، حيث اعتبر "الإيدوس" موطنا لكل حقيقة، أو في وجهه الديكارتي الذي أسس للعقل بوصفه ملكة المبادئ القبلية، وقدرته على الكشف عن حقيقة الموجود؛ و بهذا الشكل نرى أن كانط لم يتجاوز أرض ((الأنا أفكر))، إذ ظل ينظر إلى الذات كأساس لكل حقيقة وكل يقين، فالمعرفة هي تطبيق لمقولات الأنا على شيء تجعل منه الذات موضوع معرفة، ويمكن القول أن عمل كانط يكون قد انحصر في توسيع مفهوم الذات، من ذات يُنظر إليها في بُعدها السيكولوجي، إلى ذات يُنظر إليها في بعدها الأنطولوجي، وتكون الأنطولوجيا مع كانط إذن قد تحددت في إطار الذاتية.

الخاتمة:

لقد تحدد، إذن، الوجود، مع اللحظة الأفلاطونية، باعتباره "إيدوس" يعمل العقل على التطابق معه، ومع اللحظة الديكارتية تعين الوجود كموضـــوع للتمثل، وأصـــبحت ماهية الحقيقة هي اليقين (Certitude)، الذي يحصل عليه هذا التمثل، ومع اللحظة الكانطية بقي الوجود محددا في ما تعده الذات موضوعا للمعرفة، وهذا وفق منظومتها المنطقية المقولية (Catégoriel)-القبلية (A Priori).

في ظل كل هذه اللحظات المتعاقبة والمتباينة في بعض جوانبها، اعتبر الإنســان مركزا للحقيقة، ومقياس لها لأنه كائن يتمتع بقدرات سيكولوجية وعقلية مميزة.

لقد ظلت الميتافيزيقا في ظل كل هذا التعدد تحافظ على ماهيتها وطبيعتها ومنطقها وسؤالها.

مراجع البحث:

أ – العربية:

١. جميل صليبا:المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢.

٢. لالاند: الموســوعة الفلســفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشــورات عويدات بيروت، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

٣. ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق-بيروت-١٩٦٧.

٤. عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩١.

٥. أفلاطون: المحاورات _أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون- عربها عن الانجليزية: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦.

٦. سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة –بيروت- الطبعة الأولى.

٧. أفلاطون: الجمهورية، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.

٨. أفلاطون: المحاورات- أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون- تر: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٩. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الفلسفة الحديثة- نصوص مختارة- أفريقيا الشرق، ٢٠٠١.

١٠. محمد طواع: هيدغر والميتافيزيقا-مقاربة تربة التأويل التقني للفكر-أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢.

١١. إيمانوبل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علما، ترجمة نازلي إسماعيل، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥.

١٢. العربي الذهبي: شعريات المتخيل_ إقتراب ظاهراتي- شركة النشر و التوزيع ا، ط١، ٢٠٠٠.

ب – الأجنبية:

.١ Élie During : La Métaphysique, Flamarion, Paris, ١٩٩٨.

.٢Gadamer :Vérité et Méthode , éd. Seuil, paris,١٩٧٦ .

.٣Sarah Kofman: Nietzsche et la scène philosophique, éd. ١٠/١٨, Paris ١٩٧٩ .

.٤ Gilles Deleuze: Logique du sens, éd. de Minuit, ١٩٦٩ .

.٥Descartes: Discours de la Méthode, Union Générale d'éditions , ١٩٥١ .

من الفن الى النص المقدس

القديس اوغسطين ولوكيوس ابوليوس

عفيان محمد[1]

قد يكون المنتوج الأدبي والفني، قِبلة للتسـلية، وفضـاء لبث مختلف صـور الخيال أو ترويحا عن النفس وهذا بالعودة إلى الروايات والأسـاطير التي لا تخلو عن مشـاهد البطولات، إضـافة إلى صـور التراجيديا، والكوميديا، لكن الأمر ليس بهذا المغزى فالكتابات القصـصـية، والشـعرية والروائية لها من الدلالات ما يكفي ليؤهلها بان تكون أرضية خصبة لتنمية وتغذية الروح النقدية والفلسفية والسياسية، فكان القديس أوغسطين بدوره ينهل ما أستطاع إليه سبيلا من هذا القبيل، إذ مزج الفن والأدب بالحكمة الفلسفية كوصفة ممتاز للوصول إلى سـر الحياة الرغيدة، وهذا ما نلمسـه من خلال عودة القديس إلى أعمال لوكيوس ابوليوس[2] صاحب رواية التحولات، أو بعبارة أخرى المسوخ التي نقلت إلينا باسم الحمار الذهبي[3]، والتي استثمرها القديس اوغسطين تأويلا ومقاربة لثنائية الحياة في المسيحية

الرواية في النهاية عبارة عن تحولات عايشها شخص زار مشعوذة واستهوته روح المغامرة، فطلب منها أن تحوله إلى طير جميل، لكنه أخطأ وخالف الوصفة المطلوبة وتحول إلى حمار، ولكن ليس أي حمار.

فالغرابة انه نعت بالذهبي لأنه يحمل ويحبس نفسـا بداخله، ومعدنها نفيس، وهذه النفس تبحث عن الخلاص وتأمل في العودة إلى النشـأة الإنسـية الأولى، لكن الأمر ليس بهذه البسـاطة فالعودة تكلف التضحيات والمكابدة، واللامنطوق من وراء الرواية هو أن الاهتداء إلى الديانة الصحيحة يتطلب العمل، وبدوره الأمر أعجب القديس أوغسـطين"ولعل حديث ابوليوس الشـاب عن نفسـه وتجاربه الخاصـة هو الذي أوحى لأوغسـطين بكتابة اعترافاته، وبوضـع مؤلفه بمدينة الإله، الذي يدافع فيه عن الديانة

---

[1] أستاذ مساعد شعبة الفلسفة جامعة سعيدة الجزائر

[2] لوكيوس اوبوليوس: ولد عام ١٢٤ أو ١٢٥ بعد الميلاد في مدينة مدوار التي يطلق عليها اسـم مدوارش وكانت مستعمرة رومانية، كان ذو طبيعة متنوعة، اهتم بالبلاغة والفلسفة من أهم أعماله: التحولات.

[3] الحمار الذهبي: عرفت الرواية أيام أوغسطين باسم الحمار الذهبي، وقد يكون هو من أطلق عليها الاسم الذي اجتاز فترة العصور وعرفت باسم التحولات في الأدب الأوربي، وترجمها البعض إلى العربية باسم تحولات الجحش الذهبي، والمسوخ والحلوليون، انظر ابو العيد دودو.

المسيحية مقابل دفاع ابوليوس عن العبادة الشرقية"[1] فهذه العبادة كانت هي الوصفة المطلوبة بخلاص ابوليوس الحقيقي من الطبع البهيمي.

فطابع النزاع من اجل الخلاص والوصول إلى التعقل، نفسه تعبير صادق عن الواقع التي عايشها أفراد المجتمع الروماني، بين الرغبة في الرهبنة مقابل تقديس الأوثان بتعاليمها ومبادئها، وتستمر مغامرة ابوليوس في البحث عن سبيل الخلاص والعودة إلى الصورة الآدمية، بعدما وعدته الساحرة في الصباح بتوفير الوصفة المناسبة، وينسلخ من ثوب الحمار، وبقي يسرع في الصبر على إماتة ساعات الليل داخل إسطبل الذي اختارته له الساحرة لقضاء ليلته لكن لسوء حظ ابوليوس في الليلة ذاتها يسطو اللصوص على المنزل ويأخذوا معهم الحمار بسره الذي يحمله داخله قصد بيعه في السوق، وهنا أصبح ابوليوس الشاب نفسها مسجونة في جسد حمار، وسلعة موجهة للبيع، إذ تداول بين مختلف المنازل وعايش صورا مختلفة حسب طبيعة الأفراد إذ ذاق التعذيب، وأبشع طرق الاستغلال، والأسر، والجوع، والقسوة بما يكفيه لعقاب نفسه.

كما استخدم في الألعاب البهلوانية، ريثما سمحت له الفرصة بالفرار، فذهب إلى شاطئ البحر، وترجى ايزيس، بحيث مكنته من العودة إلى خلقته الأولى بعدما استقام الشاب واكتشف سر الخلاص في الوازع الديني الروحي المستتر في القلوب، والذي دوما تتربص به قوى الشيطان قصد تضليله بغشاوتها ودنسها فكان خلاصه بالرهبنة لا بالشعوذة، مثلما يأمل أوغسطين بان الخلاص يكون بالتدين المسيحي وتبديد محور الشر في المدينة الفاضلة، لكن الأمر يتطلب شيئا من الصبر و آخر من التضحيات للانسلاخ من تبعية الأوثان لا سيما وان غالبية سكان روما مسلوغين في تقديس كبير الآلهة جوبيتر، ومثلما وجد ابوليوس الشاب مفتاح الخلاص في العبادة الشرقية، فمفتاح الخلاص عند أوغسطين موجود داخل المؤسسة الكنيسة وبإتباع تعاليم التسامح، لا الانصهار في الندم، خصوصا بعد أفول حضارة روما التي بلغت العالمية قبل أن تخلص إلى مرحلة الانحطاط والهزال، لذلك يعد أوغسطين الرعية بالخلاص، ويشخص صورة الحمار في عمارة المدينة الأرضية الشيطانية.

وتكون النفس الذهبية المحبوسة هي ذاتها الإيمان المسيحي الذي يفني ذاته من اجل محبة الله، والترفع عن ترف الحياة المادية، والخلاص من الأوثان التي لا ترد الأذى حتى عن نفسها فكيف لها أن تحمي أسوار روما ! إذا فتحولات الحضارة الرومانية، لا بد لها من بلوغ زمن الانفراد والانسلاخ عن الشيطان، كما

---

[1] ابوليوس لوكيوس، الحمار الذهبي، ص٥٠.

من خلال الرواية ومغامرة ابوليوس ونقده للظروف الاجتماعية في زمانه، ومعانات ابوليوس تبدو بسبب النهاية غير العضوية بمثابة تجارب حياتية، تجد حلها في الأسرار المقدسة "فحطمت الرواية الوحدة الفنية المألوفة في مثل هذه الصنعة، وجعلت شخصية البطل متذبذبة بين الرغبة في الزهد والرهبنة حبا في القداسة، وبين الاستقامة لممارسة الحياة العادية"[1]

و في اعترافات أوغسطين يتضح لنا مدى عدوله عن المانوية، التي شب عليها وتركها مقابل إفناء حياته في خدمة اللاهوت المسيحي، والمستقرئ لتراث الأدب والفلسفة يجده غنيا بمختلف الأساطير والأفكار التي تشخص السقم في الجور وإتباع الملذات وأهواء النفس الشهوانية، فبسبب هبوط النفس من جوار الآلهة فهذا عقاب لها وسجن داخل البدن، فبعدما عايشت النور هي تتذكر فقط وتتخبط في ظلمة البدن وسط عالم الطيف والأشباح المزيفة، وما الجسد ألا مقبرة، مثلما تكون هي مدينة الشيطان عند أوغسطين القديس مقبرة لدفن حقيقة الإيمان.

وعند فلاسفة الإسلام يتحدث ابن سينا، الشيخ الرئيس عن هبوط النفس من المحل الأرفع ووصولها مكرهة إلى الجسد في قصيدة النفس* فإجماع الحكماء والفلاسفة ينص بان الجسد مقبرة، وصورته عند ابوليوس تمثلت في حمار، عايش البؤس والمعاناة، مثلما يذكر أفلاطون بان البدن عقاب للنفس ريثما ترق إلى المطلق وتجتاز مراحل تربوية تؤهلها لقنص الحكمة والخلاص، والجسد هو عالم الرذيلة والأوثان عند أوغسطين، وما الإمبراطورية الرومانية في النهاية سوى مدينة أرضية قدرها المحتوم هو الزوال والاندثار، ومن خلال رواية المسوخ أو الحمار الذهبي نجد التحول هو الحدث الرئيسي فيها، هو التحول وفي الفكر الإغريقي نجد شيء من هذا القبيل فمع فيثاغورس نجد القول بتناسخ الأرواح، وهدا ما انتشر واسعا مع العقيدة الأورفية، بحيث أن الجنة و النار في البدن.

فمن أحسن نفسه تحل في إنسان خير، وإذا كان الفرد شرير نفسه تحل في حيوان واستبعد ابوليوس في البداية الخير مقابل تقريبه للملذات فتحول إلى حمار ريثما في النهاية يدرك حقيقة العبادة الشرقية ويعود آدميا زاهدا في الحياة، والأصل كله في هده التحولات يرجعه أوغسطين إلى انحراف الأفراد عن التعاليم الإلهية التي تتحول إلى غشاوة تقلص بصيرة الأيمان وتحد من محبة الله، فوزن كل فرد هو

---

[1] ابوليوس لوبيوس، الحمار الذهبي، ص ٣٠.

*قصيدة النفس لابن سينا: وفحوى هذه القصيدة يدور حول علاقة النفس بالبدن، وهي قضية فلسفية لطالما تداولت على الألسنة.

من طبيعة حبه، من أحب الشيء المقدس يسمو ومن انهمك في حب المدنس يسفل دوما ويدنو، ومن أحب قوة روما فعليه أن يسلم بزوالها وسقوطها، ولا يحمل الديانة المسيحية عبء ذنب لم تقترفه قط.

فلا اتهام المسيحية يعيد أمجاد روما التي أحرقت بوحشية، ولا التضرع للقرابين والأوثان، يضمن وحدة الإمبراطورية، بل هذا كله هو مرهون بالإيمان الذي هو ركن التعقل، بحيث أن مفتاح الحياة المستقرة الفاضلة يكون بإرادة الله و محبته، فدوام المجد والحضارة لا يضمنها البحث عن أكسير الحياة، ومثلما أدرك غلغامش في الفكر الشرقي بعد الكد والعناء بأنه لا جدوى من البحث عن عشبة الخلود، وبعد عنائه وتعبه وحزنه على افتقاد أكسير الحياة، قالت له عجوز تقدم بها السن مما يؤهلها بأن تكون حكيمة، يا غلغامش لا تقلق ولا تيأس إن الخلود هو حليف الآلهة، فعندما خلقت الإنسان احتفظت لنفسها بالخلود، ونصيب الإنسان هو الموت، ومن أراد الخلود يوفره ويحققه بأعماله و أفكاره. وبالنسبة لأوغسطين فالخلود ليس من نصيب المدينة الأرضية وإنما هو لصالح المدينة السماوية، ومعيار الفصل هو مقدار الحب والإيمان، والتسامح وما المدينة الأرضية وحضارتها سوى حالة ظرفية، شأنها في التطور شأن الإنسان المنتقل من صبا إلى كبر، وأما في نهاية التاريخ فيكون الخلاص، وهنا نلمس تداخل اللاهوت بالفلسفة السياسية والتاريخ عند القديس أوغسطين.

ومثلما عايش أبوليوس تجارب الشقاء والألم إبان تحوله ومسخه إلى حمار، ومعاناته جراء اختلاف معاملة أفراد المجتمع الروماني، ليظفر أخيرا بالخلاص بعد إيمانه، أيضا في معارك عديدة تتغلب مدينة الشيطان الأرضية على المدينة السماوية، النصر والخلاص لكن في النهاية هو لصالح مدينة الإله، وملازم لمحبة الله أين تتحقق أقاليم التسامح والعدالة، وتحاكي المدينة السماوية تنظيم عشيرة الملائكة الأخيار، و الحديث عن مسألة التحول التي يعقبها في النهاية الخلاص وظفها أفلاطون، مثلما هي سارية مع تحولاتها أبوليوس، الذي أدرك حقيقة الأيمان. ويوضح أوغسطين أيضا تحولاته، وتدبدب شخصيته بين المانوية والمسيحية في اعترافاته ليختار الديانة المسيحية، ويجعل نفسه خادما لها ومدافعا عنها وعن قيمها، ويعكف عن ملذات الجسد.

والتقاء ثقافة أوغسطين، بتحولات ورواية أبوليوس، لم يكن هكذا ضربا من العبث وإنما له ما يبرره كون أبوليوس شخصا عايش الانسلاخ، فالحمار هو الرمز الحقيقي للانسلاخ، والجسد عبارة عن مقبرة، أما معدن الحمار هو الذهب، وبالطبع هو رمز للصفاء، وللحكمة، والتعقل وأشار أفلاطون في جمهوريته بأن المعدن الخير هو الذهب، والفيلسوف هو أحق به كونه يدرك الحقائق ولا يخدعه الزيف، عكس السذج من الدهماء حيث ينبهرون بالمظهر ولا يفقهون الجوهر، يخدعهم الحِس، الشمس أما في

العالم العقلي نجد الخير، والذهن وصورة النماذج الأصلية. عالم المثل، ويمكننا أن نصف الفكرة بأنفسنا وصفا أكثر دقة على النحو التالي "يوجد عالمان، أما العالم المنظور فيتناوله البصر، وأما العقلي فهو حكر على البصيرة"[1] وأبوليوس خدعه عالم البصر، مثلما خدع الرومان بمظاهر القوة، وأسرفوا في عبادة الأوثان، ومحبة الذات، فكانت حتمية هذا السقوط والإنحطاط.

ويعود أوغسطين ليبشر بسبيل الخلاص. والوصول إلى اللوغوس قصد بداية مسيرة الإيمان وصرف التهم عن المسيحية، والمغزى من عودة أوغسطين إلى رواية الحمار الذهبي. هي أن الحياة شقاء وتتطلب المقاومة، والذي لا يدرك حمار، ويدرك الحمار حقيقة الله، ويرضى الإله عن الشاب، فيعود الشاب من جديد إلى طبيعته الأصلية فمهمة الرعية إذا هي البحث عن الخلاص، و جسد أوغسطين هذا بالعناية الإلهية وضرورة إتباع مخططها "فالتاريخ مسرحية ألفها الرب و يمثلها البشر"[2] وعلى هذا البند يسير أباء الكنيسة و تبرير أوغسطين يمضي على أن الرومان أخطأوا التأويل فوقعوا في الإستعمار، والهزال لذلك الانسلاخ من هذا يكون بالإيمان المسيحي، والتحرر من طغيان الأوثان والأساطير على الفكر.

---

[1] أفلاطون، الجمهورية، ص ١٧٦.

[2] صبحي احمد محمود، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية، لبنان، ١٩٩٤ص ١٦٦. د ط

الهيرومنطيقيا
والوظائف الدينية والاجتماعية

مداسي مريم وفاء[1]

يحاول الانسـان دائما البحث عن تفسـيرات للعديد من الظواهر التي تحيط به، ومن خلال طرحه للعديد من المشـكلات الفلسـفية حول نشـأة الكون وغيرها، نجده هنا يعود لكتاب الله المقروء (القرآن الكريم)، والكتاب المفتوح (الكون) بجميع خصـوصـياته وتفاعلاته، لأن العلاقة بين هذين الكتابين هما علاق تكاملية فالكون يبرهن عن عظمة وجود خالق إضـافة إلي دقته في خلقه سـبحانه عز وجل، وهذا ما يتجلى في العديد من الآيات القرآنية التي توضـح ذلك، ظف إلي بعض النصـوص الدينية التي جاءت تحرم بعض الصـفات الغير أخلاقية فكل هذا موجود في القرآن والسـنة النبوية التي من خلالها يجد الانسـان نفسـه داخل قواعد دينية تسـهل عليه عملية الرقي بأخلاقه في جميع الميادين، الا أننا لا يجب أن ننسـي الدور الأسـاسـي الذي يقدمه المؤول في هذه العملية التأويلية في الخطاب الديني الاسـلامي الذي يتصـف بالقداسة، والمحافظة على التعاليم الإسلامية التي تنشر تعاليم ديننا السميح من تحريم للخمر وغيرها من الأمور، فكل هذا موجود داخل الخطاب الديني، فالمؤول يجد نفسـه داخل عملية تأويلية تدفعه إليها الضـرورة الدينية وحتي الاجتماعية ولذلك يقع على عاتق المؤول مسـؤولية كبيرة في توضـيح بعض المسـائل الغـامضـة التي تسـتدعي التفكير والتأمل الكبير، فهنا نجد العديد من المؤولين من يتمسـكون بالمنهج الكلاسيكي في عمليتهم هذه، ومنهم من يدعون لضرورة المثول للمنهج المعاصر مستندين في دلك على وجود قضايا معاصرة راهنيه تحتاج لأسلوب تأويلي معاصر لتجد الحلول وتخرج من الأزمة المعاصرة سـواء أزمة اجتماعية أخلاقية أم أزمة الهوية الدينية ؟ ومن خلال ما تقدم سـوف نحاول أن نتطرق للإشكالية التالية: كيف يمكننا أن نجعل من الهير ومنطيقا أساسا لحل بعض الأزمات المعاصرة باللجوء إلي الخطاب الديني؟

---

[1] باحثة في الفلسفة مخبر تطوير جامعة سعيدة الجزائر

الحاجة لخطاب ديني:

إذن فلا حجة لنا إلا أن نقر بأننا في أزمة قيمية تستدعي الوقوف والتمعن فيما يمكن أن نسعي إليه للخروج منها، حيث لا يمكننا الخروج منها إلا بالدعوة للإصلاح وتصحيح بعض الأفكار الشائبة التي أدت بالفكر البشري للعديد من الانزلاقات الفكرية، ويلتمس هذا الإصلاح الجانب الأخلاقي والجانب الفكري بشكل كبير كونهما عاملان أساسيان لارتقاء الأمم ونهوضها، وأيضا إذا رجعنا لأسباب هذه الأزمة القيمية نجدها نتاج العديد من المساومات التي أصبحنا نعيشها في الفترة الراهنة، وهذا ما خلق مختصين يبحثون عن ما يجب أن يكون يعني تأسيس أخلاقي جديد يحاولون من خلاله الوقوف على أهم النقاط التي تكون بمثابة نقطة الانطلاق لفكر جديد وأسلوب عملي علمي متصاعد يناهض وينافي ما هو سائد في اليومي، لكون الواقع يطرح إشكاليات عديدة يمكن أن تصل لحد المعضلة التي لا يمكن الولوج لها بأي طريقة كانت، وليخفي علينا إسهامات العلماء المسلمين في هذا المجال حيث حاولوا من خلال اجتهاداتهم الدينية في مجال النص والتأويل استنطاق هذا النص وبلورته على شكل خطاب ديني عملي تطبيقي يكون مستلهما من القرآن والسنة النبوية، لدفه نحو تحرير الفكر من كل الشوائب التي تطغوا عليه، وبدافع تحقيق غايته الدينية التي جاءت في النص الأصلي القرآن الكريم وحتي انهم كانوا يتعاملون مع هذه النصوص بحذر شديد قال الله تهالي في كتابه العزيز [1]" إلا الراسخون في العلم".

وكان هذا من خلال للجوء للمسائل العقائدية المطروحة في الساحة الفكرية والتي تشغل النقل والعقل وهذا ما طرح مسألة مهمة جدا وهي كيفية ارتباط المعني الباطني بالمعني الظاهري[2]

ماهية التأويل:

يدل مصطلح الهير ومنطيقا hermenutics في أصوله البعيدة على مصطلح مدرس لاهوتي[3]، ويعود أصلها في العقل اليوناني إلي ثلاث معاني وهي:عبر عن فكرة بواسطة الكلام، وعرف شيئا ما وأشار إليه وعرضه، وأول وترجم.

[1] سورة آل عمران الآية ٨

[2] عبدالقادر فيدوح، نظرية التأويل في فلسفة عربية إسلامية، ص٤.

[3] سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، لبنان، ط١، ٢٠٠٢ ص١٢٣

وهي التي تعني في أصلها المفسر أو الشارح وهي مرتبطة بهرمسhermes، وهو رسول الآلهة حسب بعض الروايات، وفي مجمل قول هوميروس أن هذا الهرمس هو الوحيد الذي استطاع الفصل بين الآلهة والبشر وله القدرة الخارقة على أن ينقل جل معارفه والحقائق التي تجول في خاطر الآلهة في قوالب لغوية متماسكة ومتميزة[١]

فالهيرومنطيقا هي ما تدل في تلك الفترة على التفسير الذي يحاول من خلاله الكشف وسبق المعرفة عن المستور داخل النص، الذي يعيق الفكر العادي على الوصول لبلوغه، إلا إذا ارتقي في تفكيره ووسائله، فالمفسر في عملية النصية (القراءة) يدرك أنه بصدد تشكيل جسر تلاقي بين عالم النص الغامض والعالم الذي نوجد فيه، فإذا تحققت هذه العملية هنا نقول أن هرمس من حقق غايته مع البشر من خلال إقامته لجسر من التفاهم والتراضي.

فإذا عدنا بالتفكير الفلسفي قليلا نجد أن التأويل عندهم كان يمارس على شكل تفسير من خلال الأساطير والفلسفة والشعر، لأن بدايات الفلسفة عندهم كانت تمثل شكل من أشكال التفسير العقلاني والروحي[٢](وهذا ما يوضح لنا الرؤية أن التأويل في أهم حقبة من التفكير الإنساني وهي الفترة اليونانية كان يعول عليه للتغير الاجتماعي لاعتباره يؤدي وظيفة ايجابية داخل تلك الفترة من وصول للمعاني والإيراد به الولوج داخل الوعي الإنساني.

أما في العصور الوسطي، فقد اقترن استعماله وبشكل كبير مع رجال الكنيسة من بينهم المعروف أوغسطين، أحد آباء الكنيسة فقد وضع له نظريات تضبطه من الناحية الحرفية والرمزية [٣]

الهيرومنطيقا بين التأسيس والتفعيل في الخطابات الدينية:

لقد تغيرت الرؤية من الناحية التأسيسية لعملية التأويل بالنظر لمستعملها فمثلا المتكلمون آمنوا بما جاء في القرآن الكريم ظاهرا وباطنا،

ولكنهم أضافوا على السلف التأويل والبحث عن الكيف[٤]، لغرض إثبات معقولية العقيدة التي ترتكز على الوحي والعقل في نفس الوقت، لتحقيق خطاب متجانس ومعقول داخل قالب فكري يتميز

---

[١]دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصور، الدارالعربية للعلوم، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص٢١.
[٢]هشام معافة، التأويلة والفن عندهانس جيورج غادمير، منشورات الإختلاف، لبنان، ط١، ٢٠١٠، ص ٢٣
[٣]المرجع نفسه، ص٢٢
[٤]السيد محمدالشاهد، الخطاب الفلسفي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠، ص١١

بالمنطقية الفكرية، وهذا ما جعلهم يستندون لحرية العقل معتبرين أن هذه الحرية في نتاجها الضمني سوف تحقق نتيجة تجمعها مع الوحي الإلاهي وتنافي التعارض الذي يمكن أن يقع، ولكن هذا الطرح المدعوم بالحرية في الحقيقة هو ما أوقعهم في الجدل لكونهم لم يجدوا شيئا يتفقون حوله، إلا وأن تضاربت الرؤي والأفكار حول قضية نصية ما.

فعملية التأويل ترتكز على ثلاث ركائز أساسية بدونها تكون العملية ناقصة وهي المؤلف، الخطاب والمؤول وإذا أردنا أن نقوم بعملية مقارنة بين هذه المفاهيم الأساسية:

-المؤلف: وهو لا يساوي النص إلا معني عينه

-الخطاب: هو ما يتعلق ببنية التأويل بالمحافظة على الدال والمدلول

المؤول: يقوم بتحويل الدال سيؤدي التأويل غائيته[1] ومثل ما ينظر إمبرتوإيكوا التأويل بأنه تفاعل مع نص العالم، أو تفاعل مع عالم النص عبر إنتاج نصوص أخرى[2].

يبحث التأويل في كيفية تفسير تلك الظواهر الكبري المتجسدة في الكون والتي تعتبر نصا مجسدا لقضايا علمية كبري، أما المسؤول عن هذه العملية هو الإنسان بفكره الذي يحاول أن يقوم بعملية تأويلية مبسطة في قواعد لغوية مبنية تحقق غاية فعالة تبقي لفترة طويلة محافظة على ثباتها.

وما نلتمسه في الفكر المعاصر ضمن التأويل هو صراع داخلي قائم في مورثنا الثقافي وذلك يرتكز على سوء الفهم لأنه لا يمكن أن يقوم بعملية التأويل فهم للنص، سواء كان مقصودا وذلك نظرا لما يخلفه من نتائج وخيمة على الفكر البشري لكونه يزحزح تلك الأرضية التي تعتمد في منهجها الدنياوي على النص الإسلامي فما وجه الحاجة إلي تأويل النص الديني لتفادي التشويش الأخلاقي؟ وبناء ركب حضاري اجتماعي يعتمد على الخطابات الدينية ؟

الخطاب الديني ودوره التفعيلي:

لمحاولة البحث عن الأسس والمبادئ التي يمكننا من خلالها توطيد العلاقة بين الخطاب و التغيير في المجتمع يجب علينا أن نتطرف إلي الفهم كونه ضرورة وحاجة أساسية لهذه العملية البنائية يجب أن نفهم المؤلف تماما كما فهم نفسه بل وأفضل مما فهم نفسه يعني وجوب الاعتماد في تأويل نصه على جميع

---

[1] حميد حميداني، القراءة وتوليد الدلالة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٣ ص٨٠

[2] نقلاعن مخلوف سيد أحمد، اللغة والمعني مقاربات في فلسفة اللغة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر، ٢٠١٠، ص١٣٥

معتمداته هو في كتابته لهذا النص وعدم الخروج عنها هذا ما يكسب خطابنا أكثر فاعلية داخل قالبه الخاص به ولذلك ينوه أصحاب التأويل على التمسك بالنص الأصلي وعدم تهميشه في العملية الخطابية نظرا لما يفرضه علينا ذلك، هذا ما يؤكده أن الفهم في ما هيته هو مشكل تأويلي حيث لا يمكن أولا بجرد المؤول يقوم بعملية التأويل دون الفهم وايضا، نجد عملية الفهم عن المتلقي حيث من الضروري أن تصل الفكرة للمتلقي من خلال ذلك الخطاب الذي يستند على التأويل كشرط أساسي.

ولذلك تقول كاثرين وايت في تقديمها لكتاب مهرجانات التفسير " إن الفهم الإنساني يبدأ بما يكون مفسرا من قبل وينتهي بالتفسيرات التي تبقي دائما متفتحة على تفسيرات تالية وهذا يرجع على وجه التحديد إلي أن الفهم الإنساني يكون محكوما تاريخيا وهو بذلك يكون ويبقي متناهيا"[1] فلا يمكننا التعرف على تنامي الفهم الإنساني إلا من خلال تعدد التفسيرات وتمسكها لسياق التاريخي الذي وجد فيه المفسر ومن خلال ذلك نجد أن الهيرومنطيقا تتجلي عن نشدان اليقين أو الكمال في مجال التفسير.

ايتيقا الخطاب الديني في ظل الهيرومنطيقا

وجي علينا الحذر من بعض الخطابات التي تقدم اليوم على الساحة الفكرية، لكونها لا تحمل أي رسالة توعوية بداخلها، بل مجرد تمويه لسيادة ضالة تريد أن ترسي في واقعنا الهش الذي تخلي عن جميع مبادئه من أجل قضية غير حقيقة، وأكثر من ذلك،

وهذا ما جعلنا نبحث عن إيتيقا لهذه الخطابات من لناحية التوعوية التي كان يجب عليها أن تؤسس لها يعني أن نلتمس في جل الخطابات جانب توعوي حسي يحاول النهوض بهذه الأمة إلي الأفق، خاصة أن هذه المجتمعات تعيش حالة نفور من الحقيقة الموجودة في النص القرآني الثابت والكامل ولهذا نجد أن تخلفنا ما هو إلا راجع لابتعادنا عن التأويل الذي كان يركز عليه أسلافنا أمثال ابن رشد وابن عربي، فركون الحضارة واقع، وتدهورها راجع لانعدام الإبداع فيها بشكل كبير لأن هذا الابداع مقرون بالخطابات الفاعلة في المجتمع التي يجب عليها أن تلعب دور الريادة يعني أن تبحث عن التغيير في الأفق.

لأن غياب التأويل يستدعي غياب الوعي وأيضا غياب التأويل يولد لدينا غياب التعقل الذي لا نجد له اساس إلا من خلال الخطابات التي تستدعي التحاور والتشاور في نفس الوقت، وما هو ثابت لدينا أنه كلما جنح الخطاب الديني نحو التطرف نتج عنه تدني في الأخلاق ولا يخفي عنا أن الأخلاق هي الروح

---

[1] نقلا عن سعيد توفيق، مرجع سابق، ص٩٥

الحقيقة الي تجمع الأمم فيما بينها وحتي الشـعوب لذلك وجب الحفاظ عليها والدفاع عنها في نفس الوقت، وهذا لتطرف أيضـا يؤدي بالأمم أيضـا إلي الابتعاد عن الحقيقة الكامنة في الدين التي سـعي أسـلافنا يحافظون عليها بشـتي الوسـائل التي كانت ممكنه لديهم فهذا الخطاب المتطرف الذي لا يحمل في طياته أساس توعي سوف يبقي كذلك إلا إذا واجه فكر حر مؤمن، هنا سوف يحد نفسه ذلك المخاطب في قطيعة بين ما يسعي لتقديمه وما يتلقاه الآخ، ولذلك وجب علينا أن نضفي على المخاطب جانب ايتيقي للمحافظة على الموروث ومواصـلة الدرب نحو الأفق الموعود الذي يحمل قيمة لكل ما يقدم وأيضـا ليكون بمثابة الحافز للتغير ونشر الوعي الفكري وهذا لن يكون إلا من خلال وعي المخاطب نفسه بما يقدم للعامة، وهذا ما يدفع الباحثين اليوم أن يعودوا لموروثهم الحضاري وعدم الاستهانة به مع محاولتهم في التركيز على بعض القضايا الراهنة التي تؤرق العقل البشري وتجعل منه يتخبط في العديد من القضايا السياسية والأخلاقية وحتي الدينية، لتي اكتنفها المسـاس وحاولت بعض الايادي الخفية عن العامة اللعب بها لتحقيق أغراضـها بحسـب أهمية كل واحد فيها، فكل هذا كان دائما يهدم ويهدد هذه الرؤية الواضـحة التي كانت ولاتزال تحاول أن تفرض نفسها داخل هذه الهشاشة القيمية.

فالوظيفة الاجتماعية والدينة التي يجب على الخطاب أن يتحلى به هو أن يكون صـاحب مبادئ ايتيقية تكون بمثابة الدافع والحافز الذي يحيله إلي ترسـيخ ثقافة ربط العلاقات الإيتيقية بين المؤول والخطاب المراد إيصـاله فبدون هذه العلاقة لا يمكن للواقع الحالي ان يتغير للأحسـن، لأن الغاية تكمن في ذاتها وغاية الخطاب تكمن في تحقيق الفعالية المسـتقبلية، وهذا ما يجعل من المؤول يبحث في ما يجب أن يكون وليس في ما هو كائن. وما يجب أن يكون لن يتحقق إلا من خلال إعادة النظر في الخطابات الدينية المعاصرة.

التأويل والظاهراتية "عند بول ريكور "

ا. د- عامر عبد زيد[1]

تمهيد:

إننا نعتمد على إشـــارات المؤلّف في فهم قصـــدية النص في ما ذكره ريكور في مضـــمار تطرقه إلى توظيفه للرمز في بداية في مفتتح نصـــه رمزية الشـــر عندما جاءنا بعبارة ذات دلاله "الرمز يمنح للتفكير"، والتي تشـــكل علامة داله في إثارة المتلقي إلى إن الرمز يوظف توظيفا خاصـــا في هذا البحث ثم انه لم يكتف بهذا بل انه مضـــى يؤكده في الخاتمة عند ما توقف في اســـتنتاجه الختامي في توضـــيح ما يعنيه النص من إمكانية للتفكير والطريق الذي يمكننا من تحقيق تلك الإمكانية؛ إلا انه أيضـا أكد إن الرمز يبقى يثير دائما فهما لا يتحقق، إلا من خلال عملية التأويل، وهي تأتي في مضـمار موقف المتلقي القارئ، الذي دائما ينفتح على فهم الرمز بشـــكل جديد، يتنوع بتنوع الأســـئلة التي"تســـتدعي في كل مرة معالجة متميزة بالنظر إلى خلاصات محددة "[2]

وهنا نجد أن عملية القراءة تمر بثلاث مراحل في نص بول ريكور والتي اســـماها مراحل الفهم أي التي تمكن من خلالها أن يعبر عن الفهم بوصـــفه نقطة انطلاق من الحياة داخل الرموز حتى تكون ينطلق فعل الفهم هي المرحلة الظاهراتية، التي تشـــمل (الإرادي واللاإرادي)١٩٥٠، و(مزية الشـــر) و(الإنســـان الخطاء) والمرحلة التأويلية التي تشـــمل (صـــراع التأويلات دراســـات هيرمينوطيقة، (ومن النص الى الفعل أبحاث التأويل) ١٩٥٠و(نظرية التاويل الخطاب وفائض المعنى) ١٩٧٦(في التأويل محاولة في فرويد)ومرحلة

---

[1] أستاذ الفكر الوسيط في جامعة الكوفة –"العراق"

[2] بول ريكور، أطروحة توليفية شاملة، ضمن كتاب صراع التأويلات دراسات هيرمنطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ١، بيروت، ٢٠٠٥، ص١٨.

الفلسفية أو التفكرية وتشكل (الاستعارة الحية)، ١٩٧٥و(الزمن والسرد) ١٩٨٤وكتاب (الوجود والزمن والسرد)و(الذات عينها كآخر) ١٩٩٠(الذاكرة والتاريخ، والنسيان) ٢٠٠٠. [1]

في هذا المبحث سوف نتطرق إلى إلية الفهم لديه وهي تنطلق من تلك الرموز عبر الظاهراتية بوصفها المرحلة الأولى التي ارتهنت بتحولات وقراءات وتجارب وجودية عاشها بول ريكور وتركت انطباعات عميقة في وجدانه الفردي مثلما امتدت أثارها عميقا في الوجدان الجمعي مما جعل من المشروع يتسم بنظر النقاد بالتكوثر ينمو معرفيا، ومنهجيا، ووجوديا، ولعل المشاريع التي تلتزم بثوابت المشروع الكلي قليله فهي ترتهن بالتحولات التي تفرضها الحياة ورهاناتها الوجودية والمعرفية من هنا كان مشروعه يتمركز حول إلية طرح السؤال وبالتالي جاءت كتاباته تحاول الإجابة عن تلك الأسئلة التي طرحتها لأنها مرتبطة بواقع يشكل تحدي يفترض الاستجابة لها عبر التحليل والنقد وهذا جعل من أجوبته إلى حد بعيد تعبير عن تجربته المعاشة في هذا المرحلة التي تشكل حضورا وجدانيا ودينيا تبلور بين المعانات الوجودية التي احاطت بجراح الحرب والتحولات الاجتماعية والثقافية والتي عاشتها فرنسا وكان بول ريكور منفعلا فيها بعمق وهو يعيش الانقسام ألاثني بوصفه بروتستانتي وسط مجتمع كاثوليكي رغم انه معلمن؛ إلا إن الخطابات الشمولية التي جاءت بها الحرب وما تركته من ماسي بفعل الاجتثاث والإرهاب العنيف الذي عاشته أوربا والأقليات غير المرغوب بها في وقتها ضمن حدود أطروحة النازية والتي تنوعت تمظهراتها، إلا أنها تركت حضورها العميق في فكر بول ريكور والذي كان جزء من راهنية الفكر الفرنسي يومها وهو ينظر إلى التفكير بوصفه وعيا بالذات وبالواقع، في فعل شمولي، بوصفه متعاليا ومحايثا معا، وكان هذا يمثل منطق النمو الفلسفي والبيئة الثقافية وما تفترضه من ثوابت وما تواجهه من تحديات وهذا هو حال الثقافة وإنسانها الوثيق الصلة بالإنسانية ومن هنا نلمس تلك العلاقة الجدلية بين الفلسفة والسياسة التي تجلت في الفكر الفرنسي و ريكور منها إذ الذي اهتم بالعلاقة بين اللغة والخطاب وعلاقتهما بالعنف اذ إن الخطاب والعنف يشكلان حسب ريكور العنصرين المتناقضين الأكثر عمقا ومحورية في الوجود الإنساني، ومن هنا تأتي دعوته إلى حسن استعمال اللغة أو ما عبر عنه بالممارسة غير العنيفة للخطاب والتي تعكس حرصه على احترام التعددية واختلاف الخطابات. وهو هنا يعكس التجارب التي عاشها والقراءات الفكرية التي تنتمي إلى فضاء نقدي واسع يتخذ من الإنسان محور اهتمامه وهذا الإنسان يتجلى في نصوص بول ريكور التي كانت بمثابة محاولة من اجل فهم سر الكون واليات تعايش الإنسان و

---

[1] انظر : عبد الله بريمي، السيرة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، دارة الثقافة والإعلام، ط١، الشارقة، ٢٠١٠، ص١٦٥.

وعيه واستجاباته و هنا نلمس جمله من المؤثرات كان متواجدة في نصوصه وهو يستحضرها عبر القراءة القصدية المؤولة هنا ونحن نحاول إن نستثمر تصريحات المؤلف في ضوء قراءتنا لنصه أي من خلال استثمار تصريحاته في سيرته الذاتية "بعد طول تأملٍ"[١]

وفي هذا النص ذكر لنا مرجعيات كانت حاضره بعمق نصه بإشكال متنوعة سواء كانت ترجمة او تقديم أو استثمار قراءه، أو توظيف داخل نص ما هي: الفلسفة الوجودية لدى جبرائيل مارسيل، وكارل ياسبرس، و فينومينولوجة هوسرل ، وهيدغر. يصف بالقول: "الشروط الصحية لنشاط فلسفي ذي خاصية نضالية "[٢]

(١) تجلي المرجعيات في فكر بول ريكور

١-حضور كارل ياسبرس: (١٨٨٣-١٩٦٩) [٣] يبدو إن حضوره كان مميزا في فكر ونصوص بول ريكور الذي طالع كتب كارل وعلى رأسها كتابه ذا الأجزاء الثلاثة الفلسفة Philosophie (١٩٣٢) وهنا يصف اثره العميق من خلال قوله "استطاع أن يبقى على إعجابي بالفكر الألماني، فلم تعصب به فضاعات المحيط و"إرهاب التاريخ ""[٤] لقد كان هذا الكتاب عبارة عن محاضرات عامه يبحث فيها عن الحقيقة في إطار الحياة [٥] وكان الجانب الوجودي هو المؤثر في معالجته الفلسفية وقد شكل أهميه في كونه ممن تأثروا بفكر كيركجارد لهذا كان زعيم الفلسفة الوجودية في ألمانية[٦] ومن أفكاره في ثنائية(الكلي والواقعي) يرى: إن العظمة توجد حيث يوجد الواقعي ويغدو بهذا الانعكاس رمز الكلي... فان العظمة تمثل في الكلي،

---

١ بول ريكور بعد طول تأملٍ، ترجمة : فؤاد مليت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٦.

٢ نفس المصدر، ص٣٤.

٣ كارل ياسبرز (يَسْـپَرْز Karl Jaspers (عالم نفس وفيلسوف ألماني، والممثل الأكبر للوجوديةالألمانية بعد مارتين هايدغر، وإن كان قد رفض هذه التسمية. ولد في أولدنبورغ Oldenburg لعائلة ثرية محافظة متأثرة بالثقافة السياسية التحررية لألمانيا الشمالية، صبغت أفكاره بطابع ديمقراطي تحرري وبنفحة دينية متشددة. تُوفي فِّي بال) Basel سويسرا). حظي برعاية خاصة من ذويه بسبب مرضه منذ الطفولة بالرئتين ثم بنقص التروية. انظر : الموسوعة الحرة.

٤ بول ريكور بعد طول تأملٍ، مصدر سابق، ص٣٧.

٥ وقد خرج من ذلك الكتاب الفلسفي الكبير وعنوانه (فلسفة)سنة ١٩٣١-١٩٣٢ وهو يضم بأجزائه الثلاثة حصيلة المادة التي أعدها خلال عشر سنوات، جمع فيها تفاصيل المعرفة واعتمد على خبراته الشخصية في حياته اليومية وقد انفق عنايته في التطلع إلى مشكلة رئيسة تقع في كلية المشكلات الإنسانية الراهنة، وهي مشكلة الحضارة ومصير الإنسان، ولذلك صح اعتباره بحق فيلسوف الحضارة بل وطبيب المدينة، من مقدمة المترجم، كارل ياسبرس، عظمة الفلسفة، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، ط٤، بيروت، ١٩٨٨، ص٩.

٦ المصدر نفسه، ص٦.

ولكنها تمثل كذلك في الشيء الفذ في الشخصي، الشيء الذي لا يمكن تاريخيا الاستعاضة.[1]وقد كانت أفكار تحاول التأكيد على الإنسان وعلى العالم المعاش وتجاوز المثالية فهو يرى إن المرء الذي يحترم الإنسان بالقدرة على إن يرى أيضا العظمة المتجسدة في العالم الحاضر، كما هي معطاة في هذا الزمن الراهن [2] إذ ما أخذنا هذا الكلام نجده مختلفا عما كان سائدا في الدعاية النازية ونظرتها العرقية و التاريخ ومقولات الخطاب التوتاليتاري الذي يقوم على مقولات تاريخية وعرقية كانت قد أحدثت جرحا عميقا في الفكر الغربي ؛ إلا إننا أيضا ندرك إن بول ريكور من خلال انشغاله بالفكر الألماني الفلسفي وإجادته اللغة مكنته إن يحمي نفسه من الآثار الموجعة التي أحدثتها النازية فيقول أيضا:"أعترف بأننا جهلنا أهوال معسكرات الاعتقال إلى غاية تحررنا الذي كان في ربيع ١٩٣٢"[3]

يبدو أن ياسبرس لم يكن هو الفيلسوف الوحيد الذي شغل بول ريكور في عزلته الإجبارية لكن " استأنفت قراءة هيدغر بتمعن كبير " يبدو إن ياسبرس كان له حضورا كبيرا بحث إن قراءة هيدغر لم تفلح في التقليل في الحد من الهيمنة التي كان يمارسها ياسبرس، إلا إن الأمر لم يستمر على حاله في الخمسينيات إذ ظهر منافسا أخرا هو هوسرل. إلا إن تلك إن القراءة وما تركته من اثر قادت الأخير إلى إن يدون كتاب مشترك عنه عنوانه:كارل ياسبرس وفلسفة الوجود (١٩٤٧) ثم كتاب "جبرائيل مارسيل وكارل ياسبرس، فلسفة المفارقة (١٩٤٨)"[4]

٢- حضور أدموند هوسرل: (- ١٩٣١): يبدو إن اثر هوسرل مرتبط بتلك الظروف من حيث كان الفلسفة مرتبطة بالمزاج المعرفي الذي ارتبط بالحرب ونتائجها حيث مثّل هوسرل الشخصية البارزة والمؤسِسة بشكل منهجي للظاهراتية، حيث عَمد إلى فتح التأمل الفلسفي على حقل الظاهراتية، مبتدءا من الكوجيتو الديكارتي، بحيث أصبحت القراءة الظاهراتية صيغة جديدة للكوجيتو، وفلسفة من فلسفات الذاتية والحضور. وقد حدد هوسرل طبيعة الدرس الظاهراتي بوصفه نظرية لدراسة المعاني والماهيات، وطوراً جديداً من أطوار دراسة الأنا القصدي المتماثل مع الصياغات الإدراكية للمعنى بوصفه وحدة[5]. إنّ المعرفة الحقيقة التي تحاول الظاهراتية تقديمها للعالم تكمن في تحليل الذات في لحظة تعرفها على

---

[1] المصدر نفسه، ص٤٤، ٤٥.

[2] المصدر نفسه، ص٤٧.

[3] نفس المرجع والصفحة.

[4] نفس المرجع والصفحة.

(٥) See :The Phenomenlogy ، theory of meaning ، in : the hermenentits Reader ، Kurt vollmer : 165–167 .

العالم، بمعنى تحليل الوعي الذاتي وقد استبطن الأشياء بوصفها ظواهر، لأن الوعي ــ عند الظاهراتية ــ لا يكون مستقلاً، وإنّما هو (وعي بشيءٍ ما) لذلك كانت مهمة تجريد الوعي من أي مظاهر قبلية سمة أساسية في النقد الظاهراتي.

وقد كانت البداية كما "تشير اديث " كريزويل إلى أن اهتمام ريكور بالفلسفة قد بدأ عندما تعرف إلى فينومينولوجيا هوسرل، حيث كان سجينا في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية، فعثر على الفلسفة التي زودته بالوسيلة التي تكاملت بها اهتماماته في النهاية وجعل من هوسرل أساسا لفكره الخاص منذ أن قام بترجمة الجزء الأول من كتاب "أفكار " إلى اللغة الفرنسية. (١) وهذا ما ذكره بول ريكور انه قام بترجمتة اثناءما كان بالمعتقل لكتاب الأفكار I. ثم انه كان قد مارس امرأ أخر بمثابة شرح أو تفسير لهذا الكتاب عبر كتابة مقدمة له حيث نجده هنا يقف من مفهوم هسرل " الرد الظاهراتي " Phenomenological Reduction ويمثل جوهراً أساسياً في ظاهراتية هوسرل، كونه ينطلق من رد الأشياء إلى حقيقتها الأولى لإدراك الماهيات بالحدس، والتي تختلف عن الماهية أو الصورة الأرسطية، إنما الماهية هي ما يظهر من الشيء في شعورنا الداخلي، دون أن تكون هناك حقيقة أخرى تكمن خلفها. وعلى هذا تصبح الماهيات المجردة والصور العقلية التي تظهر في الشعور أثناء عملية الرد الصوري، هي الهدف الذي يعمل الأنا المتعالي على إدراكه باعتبارها ظواهر ماهوية خالصة تؤسس عليها كل معرفة يقينية ممكنة. هذا الرد هنا مرتبط بتجارب الفرد الداخلية التي تنتج داخل العالم المعاش لك بالقطيعة مع ما هو تراث سابق. نجد إن بول ريكور وهو يقدم الكتاب الذي يترجمه يستعين في تأويلين متنافسين في مقاربة ظاهرية الظاهرة هما:

الأول: وهو المؤيد من قبل ماكس شيلر Max Scheler (١٨٧٤)(٢).

---

١ احمد عبد الحليم عطية، الهيرمينوطيقا الظاهرياتية عند بول ريكور، ضمن كتاب، ريكور والهيرمينوطيقا، دار الفارابي، ط١، بيروت، ٢٠١١، ص٢٣.

٢ في ١٩٠٢ التقى الفينومينولوجي الشهير phenomenologistادموند هوسرل E. Husserl لأول مرة في Halle. . Scheler لم يكن طالبا أو تلميذا لدى هوسرل E. Husserl. وعموما، استمرت علاقتهما متوترة. كان Scheler حاسما في رسالة الماجستير تحت عنوان " التحقيقات المنطقية " (١٩٠٠-١٩٠١)، و "الأفكار " (١٩١٣)، وقال انه أيد تحفظات هيدجر Heideggerفي " الكينونة والزمن" الذي التقاه أيضا في أوقات مختلفة. ومع ذلك، بعد وفاة Scheler في ١٩٢٨، لاحظ هايدغر، و كما قال Ortega y Gasset، أن جميع فلاسفة القرن الآخرين مدينون لـScheler. . ورأى الكثيرون في موت Scheler المفاجئ خسارة لا تعوض للفكر الأوروبي.

و انغـاردين Ingarden[1] (١٨٩٣-١٩٦٠)، وفينومينولوجيين آخرين في زمن الابحـاث المنطقيـة ، يعمل الرد فينومينولوجي، وهو بإزاء الوعي، على إبراز أية ظاهرة من ظاهرة من حيث هو كذلك.

الثاني:وهي التي اعتمدها هوسرل نفسه وراح أوجين فنك E. Fink(١٩٠٥-١٩٧٥)

يرسـخ أعتمادها، فان الرد يمكن من انتاج شـبه فيشـتي للخاصـية الظاهرية بواسـطة الوعي الخالص الذي يسمو الى مقام انبثاق أكثر أصالة من أية موضوعية متأتية من خارج.[2] يبدو ان بول ريكو هنا في الموقف الثاني يرجع الى الفصل الذي اعتمده هسرل نفسه في تميزه بين داخل بنية الفعل القصدي بين قطبين رئيسـين هما (الجانب الذاتي للفعل القصـدي ويسـميه (النوئزيس Noesis) أي الفعل المتجه نحو موضوع قصدي، والجانب الموضوعي للفعل القصدي ويسميه (النوئيماNoema) أي الموضوع المشار إليه من خلال فعل قصدي، فالنوئزيس والنوئيما يناظران الجانب الذاتي والموضوعي المرتبطين معاً داخل وحدة الخبرة القصدية)[3].

يبدو ان بول ريكو كان يحاول ان ينتهج موقفا بمعونة الميل الوجودي للفلسـفة المارسـيلية والياسـبرسـية فيقول اكتشـفت:، في مقدمة أن ميرلوبونتي (١٩٠٨-١٩٦١)Merleau-Ponty[4] واجه في مفتتح كتابه فينومينولوجيا الإدراك الحسـي، بطلب من اميل بريهييه، التأويل الارتوذكسـي للرد الفينومينولوجي بالمقاومة ذاتها ؛ بل لقد كان من هذا الفيلسوف الذي أعجب به أن قال ان الرد، وان يكن ضـروريا على الدوام، فهو محكوم عليه بعدم الاكتمال، ولربما لا يكون بإمكانه أن يبدأ حقيقة، على الإطلاق[5] و يبدو إن بول ريكور كان وهو ينتقل من الترجمة إلى توظيف أفكار هوسرل قد اعتمد على تأويل ميرلوبونتي. إذ كانت ظاهراتية وتأويلية إذ نلمس هذا في ذلك النمو المنهجي الذي يظهر عبر إصـداراته الفكرية حيث كانت البداية سـنة ١٩٦٠ صـدر المجلد الثاني من فلسـفة الإرادة بجزين منفصـلين حمل عنوان "الإنسـان الخطاء"يبحث عن نوع من انطولوجية الإنسـان. . تناغم وجودي بين ما يطمح إليه

---

[1] رومان انغاردن (١٩٦٠-١٨٩٣) فيلسـوف روماني تتلمذ على يد هوسـرل، ولكنه جدد في تعاطيه للفينومينولوجيا ووجهها نحو آفاق أخرى والفن و الأدب.

[2] بول ريكور بعد طول تأملٍ، مصدر سابق، ص٣٩، ٤٠.

[3] توفيق، سعيد : الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢، ص٣٢.

[4] قد وجد في فنومنولوجية (هوسـرل) حل هذه النقيضـة الزائفة القائمة بين المذهب العقلي والمذهب الاختباري. انظر : ادوار موروسير، الفكر الفرنسي المعاصر، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، ط ٢، بيروت، ١٩٨٩، ص٥٤.

[5] بول ريكور بعد طول تأملٍ، ص٤٠-٤١.

الإنســان وما هو واقع وإمكاناته فيقول بول ريكور: كنت قد اخترت مســألة العلاقة بين الإرادي واللاإرادي موضوعا "للأطروحة الكبرى " وكان اختياري يستجيب لمقتضيات عدة، اذ كان يسمح ابتدءا، بمد التحليل الماهوي لعمليات الوعي الى مجال العاطفة والارادة، بعد ان ظل منحصــرا مع هوســرل في نطاق الادراك الحســي، وعموما، في مجال الافعال "التمثيلية " وكنت اطمح. . . بتعميم التحليل الماهوي وتوســيعه الى ايجاد ما يقابل فينومينولوجيا الإدراك الحســي لميرلوبونتي على مســتوى النظام العملي. [1] يبدو إن الحقل الجديد الذي كان قد اســتفاد فيه من هسـرل ظهر أيضـا مرجعا أخرا اسـتفاد منه هو جبرائيل مارسـيل في حقل الفلســفة الوجودية. إذ ظهر تأثير جابرييل مارســيل فى اهتمامه بالكتابة عن المشــكلات الدينية واللاهوتية، كما ظهر تأثره بالفنومنولوجيا ومشــكلات التفســيرات فى اتجاهه الهرمنيوطيقى الذى يعرف عموما باسـم الهرمنيوطيقا الفنومنولوجية إن بول ريكو كان خلال كل حياته الفكرية يهتم بمشـكلة الذات الإنسـانية الفاعلة أو الشـخص الإنسـاني الفاعل وأن الدافع الأسـاسـي وراء كل أعماله الفلسـفية كان هو الاقتناع الوجودي بأن الوجود الإنســانى له معنى، وأنه بصـرف النظر عن وجود الشـر والألم والاسـتعباد (أو عدم الحرية) فإن ما فى الوجود "مما له معنى" يفوق بكثير جداً "ما ليس له معنى"، فالمعنى والوجود هما الطرفان اللذان يلخصــان مشــروعه الفلســفى مما يعنى أن فكره الفلســفى فكر وجودي إلى حد كبير لأن موضــوعه هو الوجود الإنســانى، كما أنه فكر فنومنولوجى تأويلى بفضــل المنهج الذى يتبعه فى حل وفك وتفسير طلاسم "العلامات" التى تستخدم فى التعبير عن نظرتنا وتصورنا بل ورغبتنا فى وجود تلك العلاقات. وتمثل مشكلة الإرادة موضوعا محوريا فى الفكر الوجودى والفنومنولوجى على السواء ولذ كان ريكور يوليهما أهمية كبرى منذ أوائل إنتاجه بحيث كان يعتزم تكريس عمل ضخم لدراســة المشـكلة ونتج عن ذلك كتابه "فلسفة الإرادة".)[2] انه رغم اقامته فلسفة تتخذ من الارادة منطلقا لها الا انه تمركز في نهاية المطاف حول اللغة والسـبب في كون اللغة شـغله وذلك لانها تهتم بالوظائف العديدة للدلالة عند البشـر، وقد يكون قد انطلق من فلسـفات تبدأ من "انا افكر " كالظاهراتية والوجودية ؛ الا انه مر بتحولات كثيرة وقد "يصـادف في طريقة تفســيرات عديدة تســتهدف رد اللغة الى شــيء آخر. وقد رأى من واجبه ألا يعارضــها بل أن يستخدمها ويفهمها "[3]

---

[1] المصدر السابق، ص٤٢.

[2] نصــــر حامد ابو زيد، اشـــكاليات القراءة واليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضـــاء، ٢٠٠١، ص٤٤.

[3] ريكور الهيرمنيوطيقا، ص ٣١

(٢) مشروع بول ريكور بمؤثر اته الظاهر اتية

جاء مشروع بول ريكور في ثلاث أجزاء، وقد ظهر الجزء الأول بالفعل في ١٩٥٠ عن " الإرادة واللارادة " ثم توقف عن العمل في المشروع ووجه اهتمامه إلى تعريف مجال الوجدان والمشاعر والاختيار حيث ظهر كتابه عن " الإنسان المعرض للخطأ" وهو دراسة في ما يعرف بالانثروبولوجيا الفلسفية، إلا انه كتب كتابا أخرا عن رمزية الشر الذي يعتبره البعض البداية الحقيقية لاهتمامه بالهيرمينوطيقا، أو بالأحرى البداية الحقيقة للهيرمينوطيقا لمسيرته في ذلك الطريق التي بلغت ذروتها في كتابه عن "التفسير: دراسة عن فرويد " وقد ظهر الكتاب عام ١٩٦٥ وتمت ترجمته الى الانكليزية عام ١٩٧٠تحت عنوان "فرويد والفلسفة ".

وقد هيمنت على هذه المرحلة فلسفة الإرادة وقد ظهرت اثأر الظاهراتية بوضوح هنا [١] رغم انه بدأ ريكور تساؤله الفلسفي في دائرة الاهتمام التأويلي، وربما كانت كتاباته الأولى مستغربة بنوع من التأمل الذاتي القائم على الأخلاق المسيحية. [٢] إلا انه يقول تناولت في أول عمل من أعمالي مسألة الإرادة موجها بحثي بوصفي تلميذ لهوسرل قريب من موريس ميرلوبونتي وقد عالج هذا الأخير موضوع الإدراك، وانشغلت إنا حول مجال الفعل، لاسيما وأنني منشغل بحكم ثقافتي البروتستانتية بسوء الطوية وحالة الإدانة. سألت نفسي ما الإرادة الحرة ؟ وما الذي نستطيعه ؟ماذا يعني أراد؟ ماذا يعني التأثير في جسد طبع أو غير طبع ؟ ما هي الحدود الموجودة ؟ أي أهمية للجانب اللاإرادي ؟[٣] بالفعل، فان ريكور ولج باب الهرمينوطيقا من منطلق أبحاثة حول مسالة الشر (الذي يبقى احد الخيوط الاساسية الموجهة لمجمل فكره) و هرمينوطيقا الرمز التي أجراها في سنوات الخمسينيات. إن مشكلة الشر، التي تعبر عن ذلك الضلال المبهم للإرادة، لا يمكن إخضاعها لموضعه مباشرة إلا انطلاقا من تأويل أو من هرمينوطيقا معينة لرمزية الشر، ومن هنا كان المدخل الحقيقي لريكور للهرمينوطيقا. هذه الورشة التي افتتحها ريكور لبحث هرمينوطيقا الرموز حملة على التحاور مع كبار ممارسي الهرمينوطيقا آنذاك مثل غيرهمان فون راد (فيما يخص

---

١ جان لاكروا :نظرة شاملة علة الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحيى هويدى، انور عبد العزيز، دار القاهرة، ١٩٧٥، ص ٤٦.

٢ مقدمة المترجم، بول ريكور نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ص٧

٣ بول ريكور :المسيرة الفلسفية حاوره:فرانسوا اوالد، ضمن مسارات فلسفية، دار الحوار، ط١، اللاذقية، ٢٠٠٤، ص١٧٨

هرمينوطيقا العهد القديم) أو رودولف بولتمان (فيما يتعلق بالعهد الجديد)[1] إلا انه في عمله الأول يريد توضيح بعد الشر في بنية الإرادة، ومن هنا استند إلى المنهج التأملي الوصفي لدى هوسرل والثنائي ياسبرز و مارسيل وأطلق على هذا النوع من الوصف الظاهراتي الوجودي وفي ذلك الوقت لم يطرح أي مشكلة عن اللغة. إلا انه من خلال تأمله الفلسفي في الخطيئة والذنب ورمزية الشر توصل إلى النظر للتأويل بوصفها تأملا للنصوص الدينية، ونحن هنا سوف نتناول كتابه " الإنسان المعرض للخطأ": إما الجزء الثاني الذي حمل عنوان "رمزية الشر"وفيه انتقل من الظاهرتية إلى الهرمونطيقا أو (التأويلية) وهي محاولة فك شفرة الرموز التي تحملها الأساطير وعدم الاكتفاء بالمعنى العادي/ السطحي فالهيرمنيوطيقا في المعنى الأقرب و الأوضح هي افتراض وجود معنى ظاهر ومعنى باطن رمز أو نص وان عمل المؤول اكتشاف المعنى الباطن لأنه المعنى الحقيقي. الرمز يعطينا الفرصة للتفكير ولحل شفرة كل الأساطير القديمة التي ورثناها من حضارات متعددة. [2] ولقد كان الهدف الذي سعى إلى تحقيقه يكمن في ايجاد مقاربة لمسألة الشر بفضل تأويل رموز أولية كالخطيئة والدنس والذنب وأخرى ثانوية كالخرافة بمجموعها الأربعة. إلا أن الكتاب كان قد انطلق من مفاهيم محددة كان لها تأثير مثل مسألة اللاعصمة، أي الهشاشة التكوينية التي تجعل الشر ممكنا، بواسطة مفهوم اللاعصمة فان الانتربولوجيا الفلسفية تقرب الخرافة من الخطاب الفلسفي. وبالتالي كان انجاز مفهوم اللاعصمة الفرصة السانحة لبحث أعمق واشمل حول بنى الواقع الإنساني[3] ومن ثم فأن التأويل الذي عكف عليه ريكور في رمزية الشر كان متصورا بعفوية على انه تأويل موسع، اعني تأويلا حريصا على فائض المعنى المنطوي في الرمز، والذي كان على التأمل أن يحرزه ويغتني به في الان نفسه. [4]ولذا وصف ريكور هذا التأويل بالاستردادي وهو المصطلح الذي اعتبره فاسدا، على أن هذا التأويل الموسع ظل معاكسا من دون أن يصرح بذلك أو أن ينقله أو يحوله لتأويل اختزالي، واتضح له فيما بعد أن التحليل النفسي الفرويدي يجسده تماما فيما يتصل بحالة الشر أو الإثم. [5]ولعل هذا يظهر في تحليله الى

---

[1] جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقا للفينومينولوجيا، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، ط١، الجزائر، ٢٠٠٧، ص١٤٢.

[2] نصر حامد أبو زيد، اشكاتلية القراءة واليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ٦، الدار البيضاء، ٢٠٠١، ص٤٤، ٤٥.

[3] من مقدمة المترجم، بول ريكور فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، ط٢، الدار البيضاء، ٢٠٠٨، ص٨-٩.

[4] المصدر نفسه، ص٥٦.

[5] ينظر المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تجربة الشر بين " التأنيب والندم " بحثه في المتون المثيولوجية والدينية في التقليد الغربي "اليهودي المسيحي " لهذه المشكلة من خلال التوصيف الأتي: انجد إن "المتألم " مأخوذ بوصفة حد مرجعي وفيه تبدو مسألة الشر متميزة عن مسألة الإثم.

فان الشر "المعنوي " أي الخطيئة باللغة الدينية هو كل ما من شأنه إن يجعل من الفعل الإنساني موضوعا لتحميل التبعية، موضوعا للاتهام والتأنيب مما يطبع الفعل الإنساني بطابع الخرق للقانون الأخلاقي المهيمن لدى طائفة معينة. ويكون الفاعل معلنا بوصفه مذنبا يستحق العقاب. وهنا يكون الشر المعنوي متداخلا مع التألم يتميز عن الخطيئة بخصوصية مغايرة.

- ففي الوقت الذي يركز فيه تحميل التبعية الشر على فاعل مسؤول.
- فان التألم يبرز طابعه الأساس بوصفه متلقي فرغم إننا لم نتسبب به، إلا انه يصيبنا. وهنا تظهر الأسباب المفاجئة، عدائية الطبيعة المادية، إمراض وعلل الجسد والروح والأسى المسبب في موت أعزاء علينا. المنتظر المخيف للموت، الشعور باللاجدارة الشخصية.
- ويعكس "الاتهام " الذي يكشف انحرافا معنويا. فان "التألم " يتصف بوصفه نقيض في وحدتنا الجسدية النفسية والروحية.
- ثم إن "التألم " يضع(الندب)مقابل (التألم)، لأنه إذا كان (الخطأ) يصنع من الإنسان (مذنبا)، فان (التألم) يجعله ضحية، وهذا ما يطلبه الندم[1]

ويبدو إن الأمر هنا هو مقاربة بين فعل يقوم به الإنسان وفعل يقع على الإنسان بفعل أمر خارج إرادته يجعل منه ضحية فهو يندب حضه العاثر إما الأمر الأول فهو يندم على فعل قام به يعارض القانون.

ثم إن ريكور يمضي بالقول: برغم من هذه القطبية المحتومة، يدعو الفلسفة واللاهوت للتفكير بالشر بوصفه جذرا مشتركا للخطيئة والتألم. إما من جهة العقاب هو التألم مادي ومعنوي مضافا إلى الشر المعنوي سواء اكان قصاصا جسديا، وحرمانا من الحرية، و خجلا أم تأنيب للضمير، لهذا فإننا نسمي (التأثيم) عقوبة وهذا يلزم الشرح بين "الشر المرتكب "، و" الشر المتلقى"ثم إن ريكور يقرر أمرين هنا:

---

[1] نفس المرجع ص٢٢٢.

الأول – إننا نصل إلى النقطة التي تكون منها فينومنيولوجيا الشر مرتبطة بتأويله الرمزي والخرافات إلى تقدم الواسطة اللغوية لتجربة غامضة وخرساء.

الثاني – إن الشر المعنوي وتحريم فاعل مسؤول يعزل الناحية الأكثر إضاءة في تجربة الإثم عن خلفية المظلمة.

ثم إن ريكور في هذا التحليل يؤكد إن هذا ما يظهر في عمق الشعور بالوقوع تحت سحر القوى العليا، والتي لم تجد الخرافة مشقة في التعبير عنها. إلا انه أيضا يحيل (العقاب) بوصفه تألما مستحقا لكن أيضا ممكن إن يكون (التألم) هو عقاب على خطأ شخصي أو جماعي معلوم أو غير معلوم[1]

وكأننا هنا إمام تصور ديني ميثيولوجي عن الخطأ أو الدنس الذي تسقط فيه الجماعة دون إن تدري فيما يسمى "التابو" وأيضا يظهر هذا التأويل رأى ريكور في مقاربة مرسيا إلياد[2] النموذج المعبِّر بامتياز عن المقاربة الفينومينولوجية للرموز[3]. وتهدف هذه المقاربة إلى فهم الرمز في كلِّيته المتسقة. وعلى الرغم من أنَّ هذا الفهم يركّز على الحياة داخل الرمز، إلا إنَّه يحتوي على إمكانية لبداية تفكيرٍ مستقل. فأن نكون قريبين من الموضوع المدروس وأن نحيا فيه، فإنَّ هذا لا يمنع بداية فهمٍ أو تفكيرٍ مستقل. وباتخاذه للممارسة الفينومينولوجية لإلياد كنموذج. لكنه أيضا كان بول ريكور يعود في تحليله الرموز والأساطير إلى طرائق الوصف المحض المستلهمة من فينومينولوجيا هوسرل التي كانت مألوفة بالنسبة إلى وجدت نفسي أمام رؤى متعددة للعالم مرتبطة بفهم الشر:التراجيديا اليونانية و أسطورة ادم في التوراة و أساطير أرض الرافدين. . فقد اجتهدت في رسم خرائطية لرؤى الشر، وأفضى ذلك إلى رمزية الشر(١٩٦٠).)[4]

---

١ نفس المرجع، ص٢٢٣.

٢ انظر : مرسيا الياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ٢٠٠٧.

٣ نفس المصدرص١٤٨. يرى : إن ما ينتظره الناس(من مؤرخ الأديان) إن يكشف عن أسرار وألغاز ورموز كامنة صلب سلوكيات وأوضاع، وباختصار، أن يعمل على دفع المعرفة بالإنسان خطوة إلى الإمام، وذلك بأن يستعيد أو يبلور معاني كانت قد نسيت أو أبخس شأنها أو ألغيت.

٤ بول ريكور :المسيرة الفلسفية حاوره:فرانسوا اوالد، ضمن مسارات فلسفية، دار الحوار، ط١، اللاذقية، ٢٠٠٤، ص١٧٨.

وهنا نلمس إن بول ريكور انتهج منهجا في تأويل الرموز مقارب إلى إحدى الطريقتين للتعامل مع الرموز الاولى هي: التعامل مع الرموز بوصــفها نافذة نطل منها على عالم من المعنى والرموز فبهذه الحالة وسيط شفاف ينم عما وراءه.

الثانيه: يمثلها كل من فرويد وماركس ونيتشــه وهي تتعامل مع رموز بوصــفها حقيقة زائفة لايجب الوثوق بها. بل يجب ازالتها وصولا الى المعنى المختبيء وراءها. ان الرموز بهذه الحالة لاتكشف عن المعنى بل تخفيه ويطرح بدلا عنها معنى زائفا ومهمة التفســير هي ازالة المعنى الزائف السـطحي وصـولا الى المعنى الباطني الصحيح [1] فالرمز في الطريقة الاولى يسـهم في تشـكيل المعنى اما في الطريقة الثانية يخفي المعنى ويحجبه [2] هذا ماظهر في كتاب بول ريكور" رمزية الشر" اذ التفسير يقوم على حل شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر وفي كشف مستويات المعنى المتضمنة للمعنى الحرفي.[3] وفي مجال التحليل هذا نجده يشير يذكر بول ريكور في كتابه (بعد طول تأمل) انه عرف التأويل أو الهرمنيوطيقا أول مرة في كتابه رمزية الشــر. الجزء الثاني من التناهي والإثم بقوله لقد اعتبرتها، صـراحة، طريقة لفك الرموز، من جهة أن هذه الأخيرة هي تعبيرات ذات معنى مزدوج، يقود فيها المعنى الحرفي، أي الجاري، على سـنن الاسـتعمال الشـائع، عملية الكشف عن المعنى الثاني الذي رامه الرمز عبر المعنى الأول"[4].

الملاحظ ان بول ريكور له موقف من هذا الاتجاه الذي يمثله فرويد وماركس ونيتشــه اذا يســميهم اسياد الريبه ففي كتابه الذي صدر ١٩٦٥ حول فرويد الذي سيتعامل معه ريكور بوصفه سيد الريبة الذي يشك بوعي الانسان لذاته وبحريته، فيسير خطى ماركس ونيتشه اللذين سبقاه الى هذا الشك المدمر فقد جاء فرويد ليفسـر الظاهرة البشـرية . (وهذا معناه أن إحدى القراءتين تسلك الخط الدينى اللاهوتى الذى يتلاءم مع هرمنيوطيقا الإيمان، بينما تسلك القراءة الثانية طريق هرمنيوطيقا الشك التى تجدها فى أعمال نيتشــه وفرويد وثمة صــراع بين هـذين الاتجـاهين كرس لـه ريكور كتـابـه عن "التـأويلات: مقـالات فى الهرمنيوطيقا ")[5].

---

[1] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات القراءة، ٤٤ص.

[2] يوسف أسكندر، هيرمنيوطيقا الشعر العربي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٩، ص٤٢.

[3] مقدمة المترجم جورج زيناتي، بول ريكور، الذات عينها كاخر، ترجمة وتعليق جورج زيناتي، مركز دراسـات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ٢٠٠٥، من ١٨-١٩.

[4] بول ريكور: بعد طول تأمل، ص٥٠-٥١.

[5] بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سـعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٠٣، ص ٢٧

من هنا فأن ريكور يعامل كل مصنفات فرويد بوصفها نصا حول الانسان. وقد تناول بول ريكور جهد فرويد التأويلي خصوصا بما يتعلق بعقدة اوديب التي استخلصها فرويد من تفسير بمسرحية أوديب ملكاً لسوفوكلس اذ يرى فرويد ان الرمز هنا هو رغبة اوديب، في التخلص من والده الممثل للسلطة ولمنع اشباع الرغبة، وفي العودة الى كنف الام، هذه العودة التي تمثل الخير الاعظم، لكنه الخير المحظور.

الا ان ريكور يقترح تفسيرا اخر هو غائي بمعنى ما، اذ انه يرى في اوديب ليس رمز الرغبة الاصلية، بل رمز توق الانسان الى معرفة الحقيقة فالسر الغامض للولادة يترابط مع دراما الحقيقة.

ونجده يقدم لنا اربع اشكال للرمز هي:

يسعى الشكل أو المستوى الأول من الفهم الفينومينولوجي للرموز إلى أنْ يركِّز انتباهه على رمزٍ واحد، بحيث يسعى لإظهار تعددية دلالات هذا الرمز، وأبعاده المختلفة التي لا تنضب، ووحدة هذه التعددية وهذه الأبعاد. ولشرح هذه المستوى الأول من الفهم الفينومينولوجي للرموز، كتب ريكور بخصوص رمز "السماء"... إنَّ السماء نفسها – التي هي تعالٍ للمحايثة – هي إشارة إلى النظام، وإلى نظامٍ هو نفسه كوني وأخلاقي وسياسي، في الوقت نفسه. أن تفهم يعني أن تكرر في ذاتك هذه الوحدة التعددية، وهذه التبادلية بين كلِّ التكافؤات في قلب الرمز نفسه."

يتمثل الشكل الثاني من الفهم الفينومينولوجي للرموز في فهم رمزٍ أو عدة رموز انطلاقاً من فهم رمزً آخر. وهكذا نجد ارتباط هذا الشكل الثاني بالشكل الأول؛ لأنَّ فهم المعاني المتعددة لرمزٍ ما – وهو ما يفعله الشكل الأول من الفهم الفينومينولوجي – يزودنا بالقدرة أو بالإمكانية لأن نفهم – عن طريق المماثلة – رموزاً أخرى مشابهة. وهكذا يسود في هذا المستوى من الفهم أسلوب المقارنة والمماثلة القصدية، فيتم فهم رمزٍ ما عن طريق فهم رمزٍ أو رموزٍ أخرى.

الشكل الثالث يتمثل في فهم الرموز من خلال فهم التجليات الأخرى للمقدس كالطقوس أو الشعائر والأساطير ... إلخ. ويشرح ريكور هذا النوع من الفهم الفينومينولوجي بقوله: يتضح معنى رمزية الماء من خلال الرمزية الإيمائية للانغمار التي نميِّز فيها، في الوقت نفسه، معنى التهديد – فالطوفان هو عودة إلى حالة اللاتميز – ومعنى الوعد بولادة جديدة: الماء ينبثق ويُخصِّب.

وفي الشكل الرابع من الفهم الفينومينولوجي للرموز يتم البحث عن المستويات المختلفة من الخبرات والتمثيلات التي توحِّد كلَّ رمز بمفرده.

تهدف هذه المستويات الأربعة من الفهم الفينومينولوجي للرموز إلى الإمساك بالكلِّية المتسقة والمتجانسة للرموز، بحيث يمكننا الحديث عن نسقِ رمزي. وتأسيس هذا النسق الرمزي هو عمل التأويل. ويعبِّر كلُّ رمزٍ عن كلِّية، لكنَّ هذه الكلِّية جزئية. لكن موقف بول ريكور من الرمزية سوف ينمو ويتسع مما يدخل في المرحل التاويلية فهو يقول في احد دراساته (كنت قد نقبت فيما مضى في "رمزية" الشر في منطقة التعابير الرمزية المبنينة جيدا بصفة خاصة، مثل تعابير الإقرار بالشر، وعلى وجه الخصوص تعابير

الإقرار بالذنوب في لغة التقليد الكنسي المسيحي. فرمزية الإقرار قد تبوأت إذن مكانة في النشاط اللغوي المحدد بكيفية مضبوطة، والذي له قوته الخاصة الغير معبرة والمتمثلة في الإقرار. وكنت قد أشرت في تلك المرحلة إلى سمتين كبيرتين لهذه الرمزية التي أنوي إعادة وضعها اليوم في قالب أكثر اتساعا.)[1] هذا مايجعل المرء يتأرجح بين المنفتح اللامتناهي للطموح والتناهي المحدود(كل عمل يولد من الرغبة وكل رغبة هي في آن غنية وفقيرة)[2]. إن بول ريكور كان يجد الحل هذا المرة عند كانط:فبين طموح الإنسان إلى سعادة لا متناهية وواقع طبعه المتناهي هناك لا تناسب بنيوي تخترقه لتحوله إلى توازن بين الجزئي والكلي فكرة كانط باحترام الشخص الإنساني كغاية[3]

خاتمة

الفترة الظاهراتية هي مرحلة أساسية في تكوين الخطاب التأويلي عند بول ريكور وهي تمثل إرهاصات فكرية دينية وجودية وظاهراتية رغم أنها مشروع كبير لم يكتمل إلا انه بقى حاضر وان تغيرت مواقعه في فكر بول ريكور لأنه مرتبط بإشكالات وجودية ومعرفية وقد مثلت هذه المشروع ورشة التي افتتحها ريكور لبحث هرمينوطيقا الرموز حملة على التحاور مع كبار ممارسي الهرمينوطيقا آنذاك.

---

[1] بول ريكور، التسميات، التواصل والأنظمة الرمزية، ترجمة عبد المجيد خليفي، موقع الكتروني.

[2] ا نصر حامد أبو زيد، لمرجع السابق، ص١٥-١٦

[3] بول ريكور :المسيرة الفلسفية، لمرجع السابق، ص١٧٨.

الاخر الغربي و تشظي الكينونة الكبرى
في ضوء قراءة هايدغر/ هابرماس/ بول ريكو/ وليفيناس

مازن المعموري

في عالم لا يستجيب كثيرا لمعطيات تحولاتنا الفردية، ويمارس الضد ويصنع العقبات التي لا تني ان تتحول الى آليات قمع واستبداد، رغم كل التحولات الاجتماعية والفكرية، فاننا نكون امام (آخرية) تحتمها المواجهة مع غيرنا كذوات تملك ارادة لها وجود حي مجسد تنتمي لمكان وثقافة داخل سيرورة زمانية غير محدودة، ففي عالمنا المعاصر وجد الانسان نفسه مستقلا من قيود المجموع الاجتماعي بصفته الحاضن الثقافي والهوياتي الاول، لكنه متورط في اغلب الاحيان باستقلالية معزولة وعاجزة بفعل الاغتراب الممضّ في عالم تقوده الصراعات السياسية الكبرى، وهو ايضا مرتبط بصراعات الهوية والانانة التي جعلت من الاخرية تعيد انتاج تمفصلات المجتمع البشري وتصنع جغرافيته الجهوية والثقافية والحضارية (شرق- غرب/ مسيحية - اسلامية / شمال – جنوب / الخ).

ان مجتمع ما بعد الالفية الثانية وجد نفسه امام منزلقات العنف ضد الاخر، تحت طائل الاطروحات الجديدة لصراع الحضارات وتناقضات الواقع العملي لتداخل الحضارات وتبادل ادوارها في الهيمنة والمعرفة وقبول الاخر[1]، الا ان الصراعات غالبا ما تأخذ جانبا مأساويا في تمظهراتها العنيفة تجاه الجسد اولا بصفته الهوية الاولى لشكل المعرفة، لدرجة ان الضعيف في هذا الصراع يصبح غنيمة مستلبة بالكامل، ومن ثم ازاحة الهويات الاخرى في محاولة لتمركز الذات الغربية بصفتها نهاية التاريخ، وبهذا نكون امام مواجهة جديدة لاخرية غربية لم تألفْها أي مرحلة من مراحل التاريخ على مستوى العنف الذي يقودها

---

[1] - الاسد، ناصر الدين: نحن والاخر صراع وحوار ، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت و لبنان، ١٩٩٧، ص٧٠

ثقافيا ودينيا وهوياتيا، بما يسمى بالنموذج المعرفي [1]، بما هو صورة عقلية للعالم ينظر الانسان من خلالها للواقع، وهذه الصورة تعمل بشكل مستمر على تبرير ازاحة الاخر والابقاء على استدعاء الصور القديمة وربطها بالمدركات المفاهيمية لذات اخرى تقف عائقا لارادة الانا في نشر الهيمنة على الشرق وابقائه في مكانه خلف التاريخ مقابل استبدال الاسماء والتوصيفات التي تحاول حياكة سرديات الصورة النمطية للانسان العربي والغربي على حد سواء، بمعنى اننا امام مواجهة ثقافية مباشرة، وليست رمزية، تفرض علينا اعادة قراءة الاخر من وجهة نظر غربية اولا لمعرفة الاخر ومن ثم يمكن طرح صورتنا الانية في ضوء اراء كل من (هايدغر/ هابرماس/ بول ريكور/ ايمانويل ليفيناس) ولكن في البداية لا بد من المرور على السرديات الكبرى المؤسسة لنموذج الذاتية الاوربية التي صنعتها أسطورة نرسيس كنموذج للتحليل.

تعد اسطورة (نارسيسوس)* مجالا حيويا لتشكل مفهوم الاخر في نظام التفكير الغربي، اذ ان صورة الذات اليونانية مشغولة بعبادة الانا، من حيث ان التفكير بالاخر يعكس بالضرورة ضراوة احتقار الاخر، فما كان من نارسيسوس سوى ان يهيم بحب صورته المنعكسه على صفحة الماء، حيث تبادل كل من الانا في الاخر دوريهما المنسجمين عبر تمثيل ذاته العشقية.

ان محاولات نارسيسوس لضم صورته باعتبارها اخرا، تبدي وعيا مبكرا لفكرة التطابق والمشابهة مع الذات، الا ان عدم الامساك بذلك الاخر الخفي (الطيفي) يتجلى في صورة تتماهى وتنتمي لمخيال التوجس

---

[1] - المسيري ، عبد الوهاب : العالم من منظور غربي ، دار الهلال للنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر ، ٢٠٠٠، ص١٥

* - خرج نرسيس ذات يوم لصيد الوعول في إحدى الغابات فتبعته أتيكة متخفية عن الأنظار (كشبح) وتبعت خطوات نرسيس تتأمل جماله وتتحين الفرصة كي تظهر نفسها له وتغريه بجسدها المثير وسمع نرسيس وقع خطا أتيكة فالتفت خلفه و وصاح من هناك فأجابه الصدى من هناك وتبع نرسيس الصوت مذهولا حتى اقترب منها فظهرت أتيكة من تخفيها ومالت عليه بجسدها العارم بالأنوثة الظاميء للحب فدفعها نرسيس بقوة وطلب منها الابتعاد عنه فصعقت أتيكة وأصابها الذهول وانفطر قلبها فكيف لرجل أن يرفض أتيكة التي يتمنى كل رجل نيل ودّها و كيف يرفض جسدها الذي فتن حتى الآلهه ، وتضرعت أتيكة إلى الآلهه لتنتقم لها ممن أهانها وفطر قلبها وأذاقها مرارة الحب العقيم واستجابت لدعوتها "نمسيس" إلهة العدل التي قضت على نرسيس بأن يتجرع الكأس الذي شربته أتيكه حبٌ لا تُطفأ فيه شهوة (أن يعشق نفسه) وتمثلت= =له نمسيس بهيئة ظبية تتقافز أمامه فطارد نرسيس تلك الظبية وهو لا يدري أنه صار هو الفريسة وقادت نمسيس نرسيس إلى بركة عذبة صافية المياه سطحها كمرآة وقد بلغ منه التعب والظمأ وانحنى نرسيس فوق البركة ليروي ظمأه فرأى خيال وجهه على صفحة الماء فذهل لجمال وجهه وأصابته لعنة نمسيس فجلس على حافة البركة يتأمل جمال وجهه لساعات وعاد إلى بيته، وقد نقشت الصورة التي رآها على صفحة الماء في قلبه وارتسمت أمام ناظريه ولم تفارقه لحظةً واحدة وعاد في اليوم التالي ليتأمل ذلك الوجه الجميل المختبيء تحت صفحة الماء وصار الذهاب إلى تلك البحيرة دأبه وديدنه كل يوم وانقطع عن الناس فلا يخالط أحداً ولا يتحدث مع أحد حتى ضعف جسمه وذوى جماله وأخذ يتلاشى ، حتى استحال الى زهرة النرجس / **اوفيد : مسخ الكائنات ، ت: ثروت عكاشة ، ط٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٧ ، ص١٥٥**

من الانا التي لا تستطيع ان تحقق وجود الاخرية الا من خلال الصورة الوهمية، وهو ما جعل نارسيسوس يتألم عشقا من الاختلاف في الماهية، وكأن الشخصين يعيشان في عالمين متواجهين، تفصلهما صفحة الماء التي تلعب دورا حاسما في تذويت المسافة الفاصلة، اي لم يعد من الانا سوى انكشافها في الصورة (الغير) بحيث اصبح ممكنا التواصل من خلل توهجها على سطح الماء.

تشير اسطورة نارسيسوس الى تبعية الانا للاخر الذي مارس دور الندّاهة، رغم ان كل منهما ينتميان الى الطبيعة التي ذوبتهما في جوهرها المرن، فالانا تحولت الى زهرة نرجس في حين بقي الاخر مندغما في الظاهرة العيانية للطبيعة، وكلاهما استفاض في التعبير عن الفكرة التي لم تتجاوز في اختراعها الالفية الاولى قبل الميلاد، بمعنى ان اكتشاف الوعي بوجود اخر خارج محيط المجموع او القبيلة ساهم في تبلور الظاهرة التي قدمت طرفي المعادلة، حيث لايمكن الاتيان باحدهما دون الاخر، وهو ما حصل فعلا، اذ ان موت الانا ترك الطبيعة خلوا من الوعي الذي يشير لوجودها عبر تكامل الانا في الاخر.

ان وقوع نرسيس في أسر الافتتان بصورته ومن ثم لحق بها في مرآة الماء، اضاف للصورة وظيفة جديدة، فبقدر ما تمكن من معرفة الذات قادته ايضا الى نوع من الاستلاب: فانا لم اعد ما كنت احس أنني هو مباشرة، انا هذه الصورة عن نفسي التي تمكنني منها المراة، ونتيجة لذلك، اغادر واقع (اناي) المعاش كي احيل نفسي بشكل دائم على هذا الانا المثالي، الخيالي، وهو ما جعل نرسيس مقتلع من ذاته، وقد هيأته الى استلاب عبر الغير، وكأن الاخرين مارسوا دور المرآة التي تمنحهم صورة خارجية واحدة عن نرسيس [١]، كما ان هذه الصورة ساهمت في تشكل هوية حضور الانانة كما هي في عين الغيرية على صعيد العلاقة والتمثل، على ارضية اللامعقول والاسطورة والترميز بمستوى البنية او الجوهر، وهو ما يجعلنا نشير الى ان " الهو " البارز في الهوية من فرط اخفائه وحجبه له وظيفة الازاحة والاخفاء لتنفتح هذه الاخيرة على قيم الغيرية الكامنة في اعماقها وتنحو في الغالب صوب اختزالها وانكارها [٢]، فالغير هنا هو (من نتحدث اليه) وهو (المسكين الغريب) وهو ايضا (الاخ القريب في الدين)، الغير مسؤولية تبدو في (الوجه) [٣]، وهو ما بدى على سطح الماء.

لقد امتد هذا التطابق مع الذات في الحضارة الغربية ليتم التركيز على مركزية الانا، ومن ثم تحول هذا التمركز الى فعل طارد للاخر لترسخ الفردانية كنزعة (اجتما سياسية) قارة في الذاكرة الجمعية، وكأن

---

١ ـ ميرلو بونتي : الغير ، ت: محمد الهلالي ، عزيز لرزق، ط١، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ٢٠١٠، ص١٨
٢ ـ الزين ، محمد شوقي : الذات والاخر ، ط١، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ٢٠١٢، ص٧٢
٣ ـ الخطابي ، عز الدين : افاق ومفارقات فلسفية ، ط١، روافد للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠١٢، ص١٧٢

الانســان الغربي منذ البدأ كان يؤمن بنفســه بصـفته كائنا كليا مكتف بذاته وعلى الاخر الانضـمام الى هذه الكلية.

آخرية هايدغر:

تبدو هذه الفكرة الاســاســية ممتدة في نمط التفكير العقلاني الغربي المعاصــر مع مرورنا على أهم مفكري القرن العشرين، الا وهو **مارتن هايدغر (Martin Heidegger ١٨٨٩.١٩٧٦)** الذي مارس حضورا فاعلا في انتاج قراءة جديدة للفلســفة الغربية وقدم تســاؤله الاثير (لماذا هناك دائما وجود ولم يكن هناك عدم؟) بمعنى لِمَ نبدأ دائما بالســؤال عن الموجود دون ذلك، حيث اقترح العمل على فهم خاص للوجود منطلقا من الموجود ذاته، اذ يتعين الـ(Dasein) بصفته فهم الإنسان لـ"موجوديته" الذي يجعله قادراً على إدراك الوجود الذي لا ينفصــل عن الوعي الإنســاني انفصــالاً جوهرياً وموضــوعياً، من حيث هو كائن، انطلاقا من إمكان هو هو[١]، ذلك ان الوجود اسم مشترك بين كل الاشياء الحية، وهو يشمل السائل نفسه الذي يسـأل عن معنى الوجود، ومن المسـتحيل النظر اليه من الخارج، او اسـتنباطه من شـيء أسـبق، لانه لاشيء أسبق عليه [٢].

يشير هايدغر الى ثلاث لحظات مهمة هي [٣]:

١- الــ" في العالم " تتولد مهمة المسائلة عن بنية الانطلوجيا للعالم وتعيين فكرة العالمية بما هي كذلك. كما يفســر عبد الرحمن بدوي ان العالم ليس موجودا من الموجودات، انه ليس في الاشياء، بل هو في افق الاشياء [٤].

٢- الكائن: الذي يكون في كل مرة على نمط الكينونة – في – العالم، ان المبحوث عنه من خلال هو ما نسائل عنه بواسطة " من ؟ ".

١ - مارتن، هايدغر: الكينونة والزمان، ت: فتحي المســكيني ، ط١، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، ٢٠١٢، ص١١٤

٢ - بدوي ، عبد الرحمن : موسوعة الفلسفة ، ط١، ج٢، منشورات ذوي القربى ، قم. ايران ، ٢٠٠٦ ، ص٦٠٠

٣ - مارتن ، هايدغر : الكينونة والزمان ، مصدر سابق ، ص١٣٠

٤ - بدوي ، عبد الرحمن : موسوعة الفلسفة ، ط١، ج٢، مصدر سابق ، ص٦٠١

٣- الكينونة – في، بما هي كذلك، وذلك يعني: ابصـــارا ما في كل مرة بالظاهرة في جملتها، ان الكينونة – في – العالم انما هي هيئة قبلية لازمة للدزاين.

كما ينبغي ان يكون هناك تخصـــيص موجه للحظة المقومة المســـماة في الآخر، اي ان " في " انما هي علاقة الكينونة بين كائنين ممتدين في المكان بالنظر الى موضـــعهما في هذا المكان، كما الماء " في " الكأس، الثوب " في " الخزانة [١]، لذا يميز هايدغر بين (وجود صحيح ووجود زائف، اذ يصيب الزيف ميدان الالتقاء بالاخر حيث يقول " ان الدزاين، من حيث هو كينونة – معا يومية الواحد – صـحبة – الاخر، انما يقع تحت سـيطرة الاخرين. انه ليس هو ذاته الذي يكون، فالاخرون قد انتزعوا منه الكينونة" [٢]، وهذا الالتقاء مع الاخرين تجرد الانية من امكانياتها وهو ما يســـميه بالســـقوط، الا ان ما يوحد الانا بالاخرين هو اللغة، من حيث هي اداة للســـكنى فيه، وهكذا يصـبح الحوار هو الانية بالضـرورة لانه يمثل الكلام الذي يتم فيه التعبير باشتراك الغير [٣]، اي أن الأنا لا يمكن ان توجد إلا في إطار علاقتها مع الآخرين (الوجود.مع).

هذا الوجود " مع " يعتبر مكونا اساسيا للموجود الانساني حتى حين يكون وحيدا لان الوجود الوحيد هو حالة محددة " للوجود مع " اذ كيف يكون الموجود الانســـاني منعزلا بطبيعة الحال عن الاخرين الذين يوجدون معه ؟ ومن ثم لايمكن اعتبار ما نلتقي به بوصـــفه اخر موجودا غفلا او معدا لان الموجود الاخر يملك نفس نمط وجود الموجود الانساني، ليس هذا فحسب بل ان الاخر هو الوجه الثاني لنفس الشيء [٤]، وهذا التعقيد في الرؤية يعتمد لحظة الانكشـــاف في الوجود امام كل من الانا والاخر، وهذا الانكشـــاف يتحقق في اللغة باعتبارها مســـكن الوجود، فالازاحة التي يمكن رؤيتها عبر كل من الاثنين تســـمح لظهور ماهية الانا التي تريد ان ترى ذاتها عبر نظرة الاخر بصـفته شـيء قابل للادراك وموضـوع للوعي، يسـاهم في التعريف والاســـتدعاء من الغياب الى الوجود، ويحظى بالرعاية، وعبر هذه الرعاية المتبادلة يتحقق تميز الاخر عن الموجودات الاخرى بوصفه موجودا انسانيا.

ينبني هذا الفهم الفرداني للذات عبر ترحيل ثنائية (الذات – الموضـــوع) وتراســـل كل منهما في ســـياق انوجادي مفترض فلسـفيا، بمعنى اننا امام مختبر اجرائي لفهم الاخر كـــ (كينونة – في – العالم) من حيث

---

١ ـ مارتن ، هايدغر : الكينونة والزمان ، مصدر سابق ، ص١٣١

٢ ـ مارتن ، هايدغر : الكينونة والزمان ، مصدر سابق ، ص٢٥٢

٣ ـ بدوي ، عبد الرحمن : موسوعة الفلسفة ، ط١، ج٢، مصدر سابق ، ص٦٠٤

٤ ـ سـليمان ، جمال محمد احمد : مارتن هايدجر /الوجود والموجود ، دار التنوير للطباعة والنشـر ، بيروت ، ٢٠٠٩، ص١٢٠

هي كائن في ماهيته على هذا النحو، ولذلك نرى ان هايدغر ســرعان ما يدمج ماهيان الانا بالاخر وفق منظور منطقي لا يقبل الفصــل بين الاثنين لحاجة كل منها الى الاخر، رغم اختلافهما الجوهري شــكلا وانسـجامهما جوهرا، لدرجة ان الالتقاء بالاخرين يشـكل الكينونة – في – ذاتها التي – داخل – العالم، هي دازاين – مع [1]، والحقيقة فان ما يميز هذه العينة الافتراضــية انما هو صــراع ماهيات ثقافية تأتي اليوم لتؤكد اشكالية الآخرية المعاصرة ضمن حدود التنافس لاحتواء المختلف الثقافي وتذويبه ضمن اطار الذات الغربية بصفتها المهيمن لترحيل مفهوم القوة والسلطة تجاه الاخر الضعيف في كونه مجموع فاقد لكينونته امام الغرب كمفهوم (مؤنسـن) يمارس دوره المعيشي في الحياة اليومية ويسلط الضوء على مجريات حركة التاريخ وتوجيه الصراع في أي اتجاه يريد.

من هنا نكون قد تراجعت الاخلاق الميتافيزيقية لتدشــين فردانية جمعية تورطت في حل الاشــكال المابعدي للوجود، وحلّ محلها الموجود من وجهة نظر فينومينولوجية، الكائن كما هو دون تزييف، لغرض الكشــف عن بنية وجوده الانية في العالم، ومنه الى تداولية متناقضــة في جوهرها لفهم الظاهرة العيانية للدزاين، بحيث تحول الى لعبة سـياسـية تخضـع لقوانين الصـراع وتحدد موجهاتها الرؤية البركماتية للقوة والمعرفة.

عند ذلك نرجع الى نموذج نرسـيس النرجسـي لنؤكد قراءة الفردانية المحضــة في الفكر الغربي لدى التيار الالماني الموجه ضــد الاخر، وما جرّ من ويلات انتجتها الحروب والصــراعات بذات الموجهات الفكرية التي وضــعت الذات الغربية في مواجهة تدميرية خضــعت لها كل اوربا في بداية القرن العشــرين ورحلتها الى الشــرق في ضــوء معطيات المتغيرات المفاهيمية للمجتمع العالمي اليوم، واقول هنا النرجسـية المحضــة في ترحيل فضاء النرجسية القمعي والعدمي في ضوء اخرية هايدغر الذي يعدّ. الوجود مع. سقوطا.

تظل المجابهة الاخلاقية مؤجلة بالنسبة الى هايدغر بالمقارنة من نقطة الانطلاق الاساسية في التفكير نحو – الوجود- والتي عبرت عن منحى نقدي في باديء الامر الا ان الاهتمام بـــ - الموجود - قدم لنا فرصــة لقلب القيم الميتافيزيقية نتيجة بســبب نيتشــه، فلم يكن الواعز الاخلاقي مهما، طالما ان الموجود يتحكم بصناعة الوجود العياني للذات المهيمنة على العالم كله، انها الذات الاوربية، حيث أشير هنا الى نمو فضاء عام لخلق وتجســيد آخرية بنتها الســرديات الغربية في الوقت الذي كان مفهوم العالم يعني اوربا تحديدا، اوربا التي تقدمت حضــاريا ومدنيا بســرعة خارقة، لدرجة انها تضـخمت ليصــبح اســم العالم او العالمية

---

[1] ـ مارتن ، هايدغر : الكينونة والزمان ، مصدر سابق ، ص٢٤٠

صـــناعة اوربية تنتمي لها كل المنجزات البشـــرية الحديثة وتضـــم تحت خيمتها التاريخ والجغرافيا والتقانة والحدث والثقافة وفق مفهوم القوة النيتشـوية الذي يتمثل في التقنيات الشـاملة من اجل السـيطرة على الطبيعة[1]، وهذا ما يحيلنا الى فكرة (الاوربية) حيث اسـتقطبت فكرة الاوربية اهتمام المجتمعات القاطنة في القارة الاوربية في القرن الســـابع عشـــر، بنية ان تكون ثقافة مميزة، وذلك في حقبة تمخضـــت عن ثورات علمية وســـياســـية وتكنولوجية وجغرافية، لدرجة ان الاختلافات العميقة بينها دينيا وثقافيا، أصـــبحت الخلفية لعمليات اكتسـاب ثقافة كوزموبوليتانية، وان جاءت بعد جهد جهيد حسـب تعبير بيتر كارافيتا [2]، فقد اكتســـحت الثورة الصـــناعية وافكار التحديث روح المجتمع الاوربي وامتد اثر النزعة الحداثية ليلهب المشاعر العابرة للحدود، بمعنى ان هناك نزوع للتشارك بين الاوربيين رغم الاختلافات السياسية والثقافية القومية، حيث وجهت هذه النزعة لاكتشـاف الذات البحث عن صـورتها الغربية تجاه صـورة الشـعوب التي تقطن اسيا الشرقية وافريقيا.

مشروع التواصل الانساني المؤجل دوما:

يقدم لنا هابرماس مشـــروع(Jürgen Habermas ١٩٢٩ -) " اتيقا التواصــل " في محاولة لابراز صـــيغ التجاوب بين ثقافات العالم، بصـــفتها نظرية تبحث في عمق الوعي البشـــري والمشـــروع الغربي الذي تتوجه حصـــيلة قرون من الحداثة الغربية وانتهاء مرحلة الميتافيزيقيا، وبلوغ مرحلة العقلنة التواصـــلية التي تعد الالية الجديدة لربط الفرد بالاخر، ومنه الى تأثيث حاضـــر مســـتقل نســـبيا للولوج الى خضـــم الاشـــكالية الشـــمولية لهيمنة الخطاب الغربي الحداثي على النماذج الثقافية والحضـــارية المختلفة عنها في الاداء والتمثيل.

يضـع هابرماس الفرد امام معضـلة المجتمع العادل، كما يضـعنا امام سـؤال جوهري هو " ماذا يمكن ان افعل بالزمن الذي يقدر لي ان احياه ؟"[3]، اذ لا يمكن ان يعيش الفرد بعيد عن الســـياقات المتبادلة بين الذوات، وعند ذلك تكون النظرية الاخلاقية والممارسة الاخلاقية قد اهتمتا بالجواب على السؤال السابق، حيث نواجه السـؤال عن الهوية الذاتية وقيمة كل من الهويات الاخر في احداث التقاطعات والانسـجامات

---

[1] - يورغن، هابرماس: القول الفلســـفي للحداثة ، ت: فاطمة الجيوشـــي، منشـــورات وزارة الثقافة ، دمشـــق، ١٩٩٥، ص٢١١

٢ - فرانك ، سينوبولي : الادب الاوربي من منظور الاخر ، ت: مجدي يوسف واخرين ، ط١، المشروع القومي للترجمة ، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٧ ، ص٢٩

٣ - يورغن، هابرماس : مســتقبل الطبيعة الانســانية نحو نســالة ليبرالية ، ت: جورج كتورة ، ط١، المكتبة الشــرقية ، بيروت ، ٢٠٠٦، ص٨

التي تشكل المشهد العام لاتيقا الحوار والتواصل المعقلن، بما يفضي للغة ان تاخذ زمام الامور في حوارها المتنامي في المجتمع المعاصر، اذ استطاع هابرماس من تلمس الطريق الجديد لمسار العقلانية في افاقها النظرية والغاء مركزية الفهم الذاتي للعالم، والتي تقيم من نفسها نموذجا مطلقا تقاس عليه النماذج غير المعترف بها خارج المشروع الثقافي الغربي.

من هنا نكون امام اصطلاحين مهمين في اشتغال هابرماس هما " العقل الاداتي والعقل التواصلي " فالعقل الاداتي هو: منطق في التفكير واسلوب في رؤية العالم، أي ان العالم الاجتماعي اصبح له طبيعة ثانية واصبح كالطبيعة غير قابل للتغيير ومستقلا عن افعالنا [١]، وهو المفهوم الذي تناوله كل من الفلاسفة ادورنو وهوركهايمر في كتابهما "جدل التنوير" عام ١٩٧٢ وكتاب هوركهايمر " افول العقل " وماركوزة في كتابه " الانسان ذو البعد الواحد" عام ١٩٦٤، حيث يشير هوركهايمر الى ان العقل الاداتي هو العقل المهيمن في المجتمعات الرأسمالية الحديثة التي فقد فيها العقل دوره كملكة فكرية وتم تقليصه الى مجرد اداة لتحقيق اهداف معينة[٢]، اما العقل التواصلي فقد صاغه هابرماس كمحاولة لتنمية البعد الموضوعي الانساني للعقل، ولذلك يطلق على مفهوم العقل عند هابرماس " العقل التواصلي " حيث يمكن تجاوز التمركز حول الذات [٣]، وتكون اللغة هي الفاعل الاول في ممارسة التواصل الاجتماعي والمفاهيمي لانها هي المحرك الاساسي الذي تنطلق منه معارفنا وبالتالي يمكن احداث قطيعة مع الاطروحات التقليدية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بالفعل والوعي والممارسة، ومن ثم الرجوع الى عوالم معاشة، بنيت بالتواصل لتعيد انتاج ذاتها عبر الوسيط الملموس لفاعلية موجهة نحو التفاهم[٤].

ففي عالم لا يستجيب كثيرا لمعطيات تحولاتنا الفردية، ويمارس الضد ويصنع العقبات التي لا تني ان تتحول الى آليات قمع واستبداد، رغم كل التحولات الاجتماعية والفكرية، فاننا نكون امام اخرية تحتمها المواجهة مع غيرنا كذوات تملك ارادة لها وجود حي مجسد تنتمي لمكان وثقافة داخل سيرورة زمانية غير محدودة، ففي عالمنا المعاصر وجد الانسان نفسه مستقلا من قيود المجموع الاجتماعي بصفته الحاضن الثقافي والهوياتي الاول، لكنه متورط في اغلب الاحيان باستقلالية معزولة وعاجزة بفعل الاغتراب الممضّ

---

١ - ابو النور حسن، ابو النور حمدي: يورجين هابرماس، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، ٢٠١٢، ص١٣٣

٢ - ابو النور حسن، ابو النور حمدي: يورجين هابرماس، المصدر السابق، ص١٣٣

٣ - ابو النور حسن، ابو النور حمدي: يورجين هابرماس، المصدر السابق، ص١٣٥

٤ - يورغن، هابرماس : القول الفلسفي للحداثة، ت: فاطمة الجيوشي، منشورات وزاة الثقافة السوربة ، دمشق، ١٩٩٥، ص٤٥٣

في عالم تقوده الصراعات السياسية الكبرى، وهو ايضا مرتبط بصراعات الهوية والانانة التي جعلت من الاخرية تعيد انتاج تمفصلات المجتمع البشري وتصنع جغرافيته الجهوية والثقافية والحضارية (شرق- غرب/ مسيحية - اسلامية / شمال – جنوب / الخ).

ان المجتمع المعاصر وجد نفسه امام منزلقات العنف ضد الاخر، تحت طائل الاطروحات الجديدة للصراع وتناقضات الواقع العملي لتداخل الحضارات وتبادل ادوارها في الهيمنة والمعرفة وقبول الاخر[1]، الا ان الصراعات غالبا ما تأخذ جانبا مأساويا في تمظهراتها العنيفة تجاه الجسد اولا بصفته الهوية الاولى لشكل المعرفة، لدرجة ان الضعيف في هذا الصراع يصبح غنيمة مستلبة بالكامل، ومن ثم ازاحة الهويات الاخرى في محاولة لتمركز الذات الغربية بصفتها نهاية التاريخ، وبهذا يكون المجتمع العالمي امام مواجهة جديدة لاخرية غربية لم تألفْها أي مرحلة من مراحل التاريخ على مستوى العنف الذي يقودها ثقافيا ودينيا وهوياتيا، بما يسمى بالنموذج المعرفي[2]، بما هو صورة عقلية للعالم ينظر الانسان من خلالها للواقع، وهذه الصورة تعمل بشكل مستمر على تبرير ازاحة الاخر والابقاء على استدعاء الصور القديمة وربطها بالمدركات المفاهيمية لذات اخرى تقف عائقا لارادة الانا في نشر الهيمنة على الشرق وابقائه في مكانه خلف التاريخ مقابل استبدال الاسماء والتوصيفات التي تحاول حياكة سرديات الصورة النمطية للانسان المعاصر.

هذا التاجيل لاقتراح منظومة تفاهم بدل المعرفة سببه ان هابرماس يقدم حلا للجدل بين النقيضين يتمثل في اقتراح التواصل والانسجام بدل الصراع، الا ان المشكلة الغربية لا تكمن في الطروحات الفكرية بل بالخطاب السياسي لصورة الاخر في الذهنية الغربية، وهو ماوجدناه لدى الفيلسوف الفرنسي **بول ريكور** Paul Ricoeur (١٩١٣ ــ ٢٠٠٥) اذ يعيد قراءة الذات، حيث نجد كتابه المهم " الذات عينها كآخر " قد رسخ فعالية اخلاقية جديدة في الحوار مع الاخر، ولم يكن هذا التوجه المعرفي لديه مجرد سياق فلسفي يأتي عليه الفيلسوف لأغراض دراسية، وانما جاءت خلاصة لمعاناة حقيقية عاشها المفكر في مضمار الحرب وتفسخ المجتمع اخلاقيا، المجتمع الغربي الذي يعتد بفردانية مطلقة لا تحدها اخلاق خارجية يفرضها التراث الديني كما هو الحال في الشرق، فقد توفيت والدته من جرّاء المرض وقُتل والده في الحرب العالمية الأولى وهو لا يزال في طور الطفولة المبكِّر، وعندما بلغ عمر الرجال فُجع بموت شقيقته

[1] - الاسد، ناصر الدين: نحن والاخر صراع وحوار ، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت و لبنان، ١٩٩٧، ص٧٠

[2] - المسيري ، عبد الوهاب: العالم من منظور غربي ، دار الهلال للنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر ، ٢٠٠٠، ص١٥

الشابة. وفي الحرب العالمية الثانية كان ريكور في الصفوف الأولى مع المحاربين الفرنسيين في مواجهة جنود الرايخ الألماني، ووقع في الأسر وقضى خمس سنوات في معسكرات الاعتقال الى ان انتهت الحرب. وأخيراً صُدم بانتحار ابنه أولفييه الذي رُزق به بعد عودته من الأسر، لذا نراه يؤكد على أن الهوية لا يمكن أن تُوجد إلا عبر الاختلاف، حيث يقول " ان الشخص هو اولا احد الاشياء التي نميزها بواسطة الاحالة المعينة للهوية " [1]، مما يعني أن رفض الآخر هو تدميرٌ نهائي للأنا، بل انه يذهب الى متعلقات اللغة التي تشير الى هذا الانهمام بالتعيين الهوياتي او التفريد عندما نستخدم المشيرات التي تحوي على الضمائر (انا، انت) او أسماء الاشارة (هذا، ذلك) وظرف المكان (هنا، هناك) وظرف الزمان (الان، امس، غدا) باعتبارها خواص انا مركزية [2].

تنطلق فلسفة ريكور من التمييز بين الاخلاق كما وردت عند ارسطو والتي تنطلق من رغبة الانسان في عيش جيد هو طريقه الى السعادة، واخلاق الواجب كما وردت عند " كانت " والتي تفترض وجود واجب يجب القيام به، بين ماهو محظور وما هو مباح [3]، ومن هنا لا بد ان نعيش مع الاخر الغريب الذي من حقه ايضا ان يعيش بسعادة معي رغم اختلافي عنه، وما يجمعنا هو المؤسسة التي تحكمها العدالة، تلك المؤسسة التي تعني بنية العيش معا لجماعة تاريخية، حيث لا يمكن اختزالها الى العلاقات (البينشخصية)

.

لا بد من الاشارة الى الفرق بين ذات تكون ما هي وتتغيّر في الآن نفسه، من أجل أن تتماهى مع الآخر ومن ثم تعود الى وضعها، حتى تثبت معناها الحق عن طريق الوفاء بالعهد الوجودي الأصيل، ذات أخرى لا يمكن أن تتغير، وبالتالي لا تستطيع أن تقبل الآخر. ولذلك هذه الذات لا يمكن أن تتصف بالذاتية الحقيقية وهي ما يُسمى بالانكليزية the same التي تختلف عن the self. ويؤكد ريكور أن هوية الذات الأولى هي التي تمثل الوجود الحقيقي. أما الثانية، فإنها تنتمي الى عالم الأشياء، أي هي في النهاية مجرد أداة. ويُلاحظ أن ريكور اعتمد منهج التحليل المنطقي للغة الذي استخلصه من الفلسفة التحليلية الانكليزية في نقد مزاعم أولئك الذين يقولون ان الفاعل نفسه مجرد عنصر مُكوِّن للحدث، وهو ما جاء في فصل (من العمل الى الفاعل الحقيقي) [4] فالفاعل الأصلي هو الذي يوجد بطريقة ديناميكية مؤثرة في الأشياء ولا

---

١ - بول ريكور : الذات عينها كاخر ، ت: جورج زيناتي ، ط١، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ٢٠٠٥، ص١٠٩
٢ - بول ريكور : الذات عينها كاخر ، مصدر سابق ، ص١١٣
٣ - زيناتي ، جورج: الفلسفة في مسارها ، ط٢، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، ٢٠١٣، ص٣٤٦
٤ - بول ريكور : الذات عينها كاخر ، مصدر سابق ، ص٢٠٧- ٢٠٩

يوجد أبداً في شـكل سـكوني. لأن تكوين الذات الفاعلة يكون من خلال الابتعاد عن الهوية المتجمدة كجوهر، لذلك لا بد من بناء الذات انطلاقاً من كونها هوية داخل الزمان، وهذا يجعلها تُفهم كقصة يمكن أن تُروى. ويفضي الى حدوث تفاعل بين الثبات والتغيّر ما يؤدي الى تكوين هوية سردية تصل بين الانسان المتكلم والانسـان المتألم الفاعل والانسـان الأخلاقي، وهذه التصـورات سـوف تسـاهم في ارسـاء قناعات تفضـي الى عدم الادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة، وبالتالي فان الذوات الانسـانية متشـابكة مع شـبكة معقدة من العناصـر الشـفافة التي تتداخل فيما بينها وتتفاعل ايضـا للتواصـل والوجود في مكان وزمان سيّالين لا ينقطعان ابدا، فيما يعمل المكان في تشكيل لغوي قائم على " هنا" والــ " هناك " في ضوء تفعيل حركة زمانية من نوع خاص تؤلف الجانب الموضـوعي لفعل الازاحة والتقريب بين مكونات ثقافية وانطلوجية حاسمة في فلسفة ريكور.

كلا الفيلسـوفين يعملان على توحيد الانا والاخر في نظام وحدوي متكامل لتذويب الخلافات العنيفة للذات الغربية تجاه الشرق، في ضوء نرجسية غربية ما زالت تحكم صراعاتنا المدمرة للحضارة الانسانية، حيث ظهر بسـبب طروحاتهما مصـطلح (الهجنة الثقافية) التي توحد الاخر المختلف في هوية غربية موحدة تستبعد الاخر وتذوبه في انا غربية مهيمنة.

بريق التجربة المأساوية للعالم المعاصر:

حين نتحدث عن **امينال ليفيناس** (Emmanuel Levinas ١٩٠٦-١٩٩٥) فمن المناسـب حقا البدأ بقلب ليفيناس • التفكير بفلسـفة الاخر، تلك التي جعلت من موضـوعة الالتقاء بالاخر مناسـبة لاعادة قراءة الوجود في تجربة غنية تمنحها فرصة ظهور ذلك الاخر بصيغة (الغيرية) لكن هذه الغيرية تشيح عن اختلاف كبير بين الانا والاخر، وهي لذلك تسـاهم في التقارب الذي يشـي بانكشـاف كل منهما عبر تلمس

• ـ ولد ايمانويل ليفيناس يوم ١٢ يناير ١٩٠٦ بليتوانيا وتوفي يوم ٢٥ ديسمبر ١٩٩٥ في باريس ، تتلمذ على يد ايدموند هوسـرل ثم هايدغر وقدم اطروحته حول " نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسـرل " سـنة ١٩٣٠ ، كما الف الجزء الاكبر من كتابه (من الوجود الى الموجود) في معتقلات المانيا. درّس في جامعة بواتيي ثم باريس نانتير ثم السـربون ، اما فلسفته في الوجود فقد عرضـها في كتاب " الزمان والاخر " عام ١٩٤٨ وهي تقوم على نظرية في الاخلاق تجربتها الاسـاسـية هي تجربة نظرة الاخرين ، وفي مؤلفه الرئيسـي " الكلية واللامتناهي " يطبق ليفيناس المنهج الهوسـرلي في التحليلات القصـدية ، ويتركز كل مجهوده لاثبات ان الميتافيزيقيا المفهومة على انها " تجاوز باتجاه الاخر " تسـبق الانطلوجيا باعتبارها علم الوجود،= =والمفروض ان تصبح توضيحا للعلاقة مع الاخر. . انظر / طرابيشي ، جورج : معجم الفلاسفة ، ط٣، دار الطليعة للنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٦، ص٥٨٣

مكوناتهما وعناصرهما الاساسية، حينها لن يكون البوح جسرا تواصليا بل وجودا لكليهما، الصوت يصبح الشخص الثالث الذي يساهم في ترتيب اللعبة الوجودية.. يشكل تناغما غيريا لاكتشاف ذات (الانا) وذات (الاخر) الغيري.

كانت لاضطرابات العالم في القرن العشرين الاثر الكبير في تشكل حوار فكري حول الاخرية، خاصة مع ظهور الفلسفة الوجودية كظاهرة سادت في اوربا، والتقاء مفكرين كبار مثل هايدغر وياسبرس وسارتر وغيرهم، حيث قدموا محاور اساسية لتفسير الذات الانسانية التي تعيش ازمة ضياع وغربة، وقد كان ليفيناس احد اهم الفلاسفة الذين قدموا رؤية خاصة حول ازمة العلاقة مع الاخر، فاصبح مفهوم الاخر لصيقا باسمه منذ عام ١٩٣٤ عندما قرر ان الذات منسحقة من طرف الوجود وبقائها في خدمة النسق، الا ان الكوارث اللاأنسانية عبر التاريخ من حروب وقتل وعنف جسدي وتفشي النزاعات العنصرية قادت ليفيناس الى النظر الى انسانية الانسان الاخر، وتحدث عن الصداقة واحترام الاخر وحق المشاركة في الحياة [١].

يعيد ليفيناس سؤال الاخرية في ظل غربة الانسان المستوحد في اوربا والعالم الغربي، مع وصول الحضارة الى محطتها الاخيرة متمثلة بالتمدن الصناعي او ما يسميه شبنغلر بتدهور الحضارة الغربية، حيث استنفدت الحرب طاقة الانسان الروحية، انه صراع النفي المبكر للانا التي لا تستطيع ان ترى الاخر الا مستعبدا ومكبلا بصورة وهمية، انتجها المخيال السياسي، وصار مستحيلا مواجهة ذلك الغريب بجلدته الملونة، ايا كانت تلك الاوصاف في زيّها المبهرج والملوث فانها تعني تلك الثنائية الغامضة (حضور – غياب / وعي – موضوع) قد شكلت امتحانا لمسيرة أرادة القوة النيتشوية، حيث لا يمكن ان توجد الاخرية في ذاتها.

يفترض ليفيناس ان اسبقية التفكير في الانطلوجيا قادت الذات الى الانزواء والتقوقع الى الداخل وهو ما ابرز ظاهرة الانانية والعدوان، فالكائن لا يهتم الا باشباع احتياجاته ويسعى لتاكيد ذاته من خلال السيطرة والسلطة، وهذا ما جعله يقدم الاخلاق على علم الوجود، فالانسان حين يكون مهموما بوجوده الشخصي وحريته المطلقة يصبح الوجود فلسفة القوة والتسلُّط والاحتلال والعنف والحرب، لذا يعتبر ليفيناس إنه بالأساس فكرة واقعية تتناول البهجة التي تصل وتفصل في نفس الوقت موضوعي العدالة والسلم اللذان يمثلان كل الايتيقا والحكمة لأن الأخلاق ليست فقط فرعا من الفلسفة ولكنها الفلسفة

---

١ ـ الخويلدي ، زهير : معان فلسفية ، ط١، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ٢٠٠٩ ، ص٢١

ذاتها التي تعنى بالايروتيقا والعائلة، إنها اعلي درجات تحقق الإنســان حيث تتمظهر الخصــوبة كتعبير عن التعالي عن الموت باعتباره حدثا خارقا ومحضا وهي كذلك انكشاف للخارجية باعتبارها منبع العلاقة الأولى والأصيلة مع الغير والوجه الإنساني وفي الأخير هي تقديم للوجود بل للموجود [1].

التعلق بالذاتية المحض في زحمة الوجود في صـورته الاكثر جذرية للتعاسـة، فالذات كائن يملك وعيه وفكره ولغته على حد تعبير **ليفيناس** الذي يســتخدم كلمة **(اقنوم)** للتعبير عن الانتقال من الوجود الى الكائن [2]، كما لو ان جميع الكائنات " الما حول " تبدو كحضـور غير مرئي دون جواهر، وتسـاهم في اضـفاء عدمية الكائن المهتاج من فرط ألم العزلة المدوية التي لا يحدها غير الموت، ويمكن القول ان التمركز حول الذات احد سـمات الهوية الغربية التي تحولت الى اسـطورة يعيشـها الغرب باعتبارها كيان مكتف بذاته، خاصة وان الغرب وجد في تفوق العقل منطلقا ومبررا لازاحة الاخر.

ان اعادة الشـكل والمضـمون الى الاخلاق النظرية هما اذن رجوع الى مناهل اليهودية (التوراة والتلمود) التي ترسم درب التخلق دون ان تكون قوام مبادئه واسسه بالتاكيد، ثم ان ذلك يعدل ايضا اخضاع الفكر النظري – العلمي لنقد مزدوج: نقد الشـمول ونقد اولوية الانطلوجيا [3]، فالشـمول يشـكل المثل العليا التي تسـود الفكر الغربي، وهو نقد موجه ضـد توجهات وجودية هايدكر وسـارتر التي اعتنت بالكائن لوحده، بينما نجد اللاهوت اليهودي قد تغلغل في ثنايا خطاب ليفيناس وفلسـفته لانها علائقية وتنوعيه ويجب على الميتافيزيقا باعتبارها علم اللانهائي أن تأخذ مكان الانطولوجيا بما هي علم الوجود وفي ذلك تعتبر القطيعة والمباعدة والوحدة معطيات أولية وأساسية [4].

لا غرابة بعد ذلك ان تكون مواجهة الاخر مســؤولية الانا، اذ رغم تعرض الذات الى موقف التعري (الانكشــاف) امام الاخر الغريب، فان شـجاعة المواجهة تؤكد مســؤولية الانا في معرفة ذاتها باســتبدال المواقع، لذا نجد إيمانويل ليفيناس لا ينفكُّ يدافع عن الانقلاب الذي يستبدل الأنا الذي يتحدَّث عنها علم

---

١ - ليفيناس ، ايمانويل : اللانهائي والقريب ، ت: ســمير الغزواني ، Panorama La philosophie francaise contenporaineJ/LACROIX

٢ ـ ليفيناس : من الموجود الى الغير ، ت: د. علي بو ملحم ، ط١، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٨، ص٥٦

٣ - جاكلين روس : الفكر الاخلاقي المعاصــر ، ت: عادل العوا ، ط١، عويدات للنشــر والطباعة ، بيروت ، ٢٠٠١، ص٦٣

٤ -leora batnitzky: dependency and vulnerability, by routledge , by routledge, p. 6–7

الأنطولوجيا، أو علم الوجود، بالآخر الذي يتحدَّث عنه علم الأخلاق [١]، حيث تولد الرغبة في التحرر خارج الذات، لا بالذات، بل بالغير، تكشف الانا في مادية اقنومها مناقضة مشكلة الخلاص الانساني الاولى بطريقة يصير فيها طلب التحرر من اجل الذات طلبا للتحرر خارج الذات [٢]، حيث تنشأ هاته الإشكالية انطلاقا من كون الغير ذاتا تشبهني و تختلف عني، تشبهني في بنيتي وامتلاكها ما أملكه من ملكة الفهم، ويختلف عني في الفكر والوجدان والمشاعر... ومن كونه كذلك ضروري لوجودي بصفته وعيا يختلف عني و لكنه يلتقي معي في هذا الاختلاف بالذات ما دمت أنا بدوري أختلف عنه فأنا أشبهه في اختلافي، ويظهر الوجه والرموز الجنسية في المجتمعات الغربية اجتماعيا وثقافيا اكثر امكنة الجسد استثمارا، الامكنة التي تشوش في العمق، الوجه هنا كما لو انه المكان الخلاق للشعور بالذات وللمعرفة المتبادلة [٣].

الرعب من الموت يؤجج تلك الخديعة القديمة لمعنى ان اكون وحدي في العالم، او ان اموت ويعيش غيري، انها سيرورة الزمان واللانهائي، حيث الواقع يتحول الى اخر مخيف، الواقع هو من يدير دفة العلاقة بين الانا والاخر، فالاخرية هنا هي مرآة الظلال العميقة لصورة الانا المخيالية، لكنها في ذات الوقت انمحاء صوفي في النهائي، فالجسد هو المجال الذي تكشف فيه الذات عن اناها في الاخر [٤]، بمعنى ان يتجلى الانا في السعي المندفع للانتماء للاخر.

لقد أيقظت صور الحرب النازية والتصفيات الجسدية في الافران الالمانية لليهود معنى أن يوجد الانا لوحده، أن يرى نفسه في مرآة ذات بعد واحد، وربما كانت تلك الاحادية هي من قتلت نرسيس في الاسطورة اليونانية القديمة، فالموضوع الرئيسي لعمل ليفيناس بعد الحرب العالمية الثانية هو المكان التقليدي للأنطولوجيا باعتبارها " الفلسفة الأولى " ذلك الانضباط الفلسفي الأساسي، فالأنطولوجيا تحاول إنشاء ما هو مختلف و"الآخر" هو انسفاح بالضرورة في التماثل والهوية. هذه الرغبة في مجملها، هي مظهر أساسي من الزيف الوجودي والسبب هو استخدام العقل كأداة لتحديد أفضل أو أكفأ وسيلة لتحقيق غاية معينة. ، وللعقلانية دور أساسي في الفلسفة الغربية الهدامة و المتجسمة في "الرغبة في الهيمنة. "

---

١ -joshua james shaw; Emmanuel levinas on the priority of Ethics, cambria press, amherst , new york, p. xxii

٢ - جويل هنسل : ليفيناس من الموجود الى الغير ، ت: علي بو ملحم ، ط١، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٨ ، ص٦٤

٣ - ميشيلا ، مارزانو: معجم الجسد ، ت: حبيب نصر الله، مجلد٢، مصدر سابق ، ص١٨٠٠

٤ - claire Elise katz: love and death in the philosophy of Emmanuel –Levinas, by routledge , by routledge, 2005, p. 190

وعلاوة على ذلك، فقد استخدمت في السعي لتحقيق أهداف الشر، وبهذا المعنى، فإنه كان مسؤولا عن الأزمات الكبرى في التاريخ الأوروبي في القرن العشرين، ولا سيما ظهورالنزعة الشمولية، حيث ينظر إليها من هذا المنظور، كما هي محاولة هايدغر لوضع " الأنطولوجيا الأساسية "، التي من شأنها أن تجيب على مسألة " معنى الوجود، " المضلل، لأنه لا يزال يعكس الهيمنة المدمرة لتوجيه الفلسفة الغربية بشكل عام.

من هنا ركز ليفيناس على اربع محاور اساسية في تبنيه لمفهوم الاخر، فالغيرية عند ليفيناس هي الله والموت والانثى والحرب [١]، وتتجلى هذه المحاور في مبدأ المقابلة وجها لوجه، ففي كل لحظة من هذه اللحظات نرى الاخر وقد تجلى في كينونته المتعالية نحو معرفة الذات بصيغتها الكلية على المستوى الحسي والمجرد على حد سواء.

يطالعنا الله ككائن مفارق عبر اللغة التي وسمت تاريخ البشرية بالنقص التام في معرفة تلك الذات المطلقة، لكن هذه اللغة هي الوحيدة التي تحاول ربطنا باخرية غير منظورة بصفته جوهرا، حيث يتسائل ليفيناس عن هذا النقص الانساني في الحديث عن الله [٢]، فانا مدعو لمقابلة الله باجتماع الانسان الاخر، لان فعل المقابلة قائم على وجود ثنائية التناقض بين الانا والاخر البشري في اثر الله، كضيف امامه، حيث يتركني امام مسؤوليتي من خلال استدعاء الاخرية الانسانية في حضوره المتعالي وحضوري كذلك.

هذا الحضور الكلي فيما وراء الطبيعة لجوهر كامن في كل واحد فينا يتيح النظر عبر مسارات الاستعارة اللغوية لفحوى المسؤولية الكامنة في اللفظ والقول المنسوب لجوهر كلاني في الناقص اللغوي مما تواجه مشكلتان اساسيتان في مشروع ليفيناس هما (الثورة على التقليد الفلسفي القديم والثاني تجديد المصطلح النقدي) ذلك المشروع الذي توجه بكتابه (الكلي واللانهائي Totality and Infinity) حيث يتم نقد الفلسفة الغربية التي اهتمت بالكلي على حساب الموجود [٣]، وارادت ان تكمل مشروع الفينومينولوجيا الهايدغرية والبحث عن الكينونة بعيدا عن الميتافيزيقيا التي تتجاوز حدود التجربة.

من هنا معادلة الحضور والغياب تحت غطاء لغوي مستمر ويصبح العنف وسيلة لمحو الاخر، ففي الوقت الذي يتم فيه نفي الموجود بتغييب الاخر عن الحضور بكل تفاصيله، تبدو اللغة غير قادرة على

١ - الخويلدي ، زهير : معان فلسفية ، مصدر سابق ، ص٣٢

٢ - General Editors;TO the other; An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1993, p35

٣ - General Editors;TO the other;p٣٨

تعريف الاشـياء بغياب صـورتها الثانية، فالثنائيات التي قادت منطق الفلسـفة والعقل الغربي سـاهمت في تغييب الاوجه وسوء الفهم، حين نتصور الله كشيء لانه حاضر في الكتاب المقدس ما وراء الحاضر [١].

يؤكد ليفيناس على التجربة الاخلاقية المؤثرة لجسد الاخرين، معتبرا ان الاخلاق ليست قضية تأملية بل تجربة مباشـــرة ولا تختزل بل تعاش، فكل انســـان يجد ان الاخر يتملكه ويســـتحوذ عليه، لذا يجد ان الحقيقة المركزية للاخلاق وبالتالي للانسـاني كما هو، تكمن في التمزق المقلق الذي يسـببه العالم من خلال الحضور الجسدي للاخرين، بشكل مختلف عن حضور الاشياء [٢]، وهو امتداد لتصور الفلسفة الوجودية التي انتجها الاغتراب الانســـاني مع انهيار الاخلاق على عتبات الحرب العالمية الثانية، وفي ضـــوء ذلك فان ليفيناس يعيد للفلسفة الاخلاقية مكانتها في الغرب.

الا يمكننا بعد ذلك أن نستوعب الحياة بالتعايش معا، او على حد قول ليفيناس كل ما يجعل العالم ممكن الاقامة فيه [٣]، في ضـــوء طروحات المفكرين ؟ ربما، ولكن قبل ذلك يجب ان لا نجرد الانســـان من طبيعته اليومية والعادية ونحوله الى مفهوم فلســـفي خاضـــع للجدل، وننســـى اننا نتحدث عن ملايين من الناس بحاجة الى مأوى ومأكل قبل كل ذلك، وبالتالي فنحن نعيد ايضـــا خطاب الحرب والقتل بطريقة مختلفة، وما يبقى دائما هو غياب الخطاب السلموي بين البشـر وليس المفاهيم وتراكماتها عبر التاريخ التي انعزلت عن الشارع وتحولت الى متحف خرب.

---

١ -Emmanuel Levinas; The Levinas reader/edited by Sean Hand , Cambridge, MA 02142, USA, Selections. English. 1989, p168

٢ - روجيه- بول دروا : اساطين الفكر، ت: علي نجيب ابراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان ، ٢٠١٢، ص٢٣٩

٣ - ايمانويل، ليفيناس: الزمان والاخر، ت: جلال بدلة ، ط١، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠١٤، ص٦٠

القراءة الهرمينوطيقا والمنعطف التأويلي الديني للماركسية

حفصة طاهر[1]

توطئة:

إذا كان المسعى التأويلي أخذ مناحي عديدة وعرف تحولا في المفاهيم والمناهج، فنجد بعض المواقف التي تحاكم الفلسفة من الخارج وتدعو لا إلى مجاوزتها وإنما إلى نبذها والتخلي عنها سواء باسم الدين أو باسم الإرتباط بالواقع الاختباري، فإننا نستطيع أن نقول أن موضوع مجاوزة الفلسفة يستقطب الإهتمام الفلسفي المعاصر، وهذا منذ ظهور الهيجلية وما أعقبها من ردود فعل.

ولعل الموقف الهيجلي ذاته الذي يأخذ التجاوز على انه إكتمال تكف الفلسفة عن طريقه عن أن تكون محبة للحكمة لتصبح معرفة مطلقة تجد تحقيقها عند هيجل ذاته، كما نجد الموقف ذاته ولكن بصبغة عكسية عند كل النزعات التي قامت ضد الفلسفة لتحاكمها سواء بمعيار التجربة الذاتية أو بمعيار البراكسيس أو بمعيار العلم، واجدة أصولها عند كييركغارد أو ماركس أو كونت. فهل هذا يعني أنه نقدا لكل أنماط الوعي السالف؟

صحيح أن الموقف الوضعي في أصوله لا يتحدث عن التجاوز وهو أقرب إلى التخلي عن الفلسفة ونبذها، إلا أننا لا ينبغي أن ننسى أن كونت ينظر إلى المرحلة الوضعية على أنها تعقب المرحلة الميتافيزيقية وتفترضها، كما أن الموقف الوجودي في أصوله أقرب إلى التمرد على الشكل الذي إتخذته الفلسفة عند هيجل منه إلى مجاوزة الفلسفة ذاتها وهو بالأولى تمرد على الإغراق في النظر لبناء الأنساق، ودعوة إلى إقامة الشذرات والفتات الفلسفي[2]. لكننا لا نستطيع أن نقول الشيء ذاته عن موقف ماركس الذي نجد في مؤلفات شبابه دعوة صريحة إلى مجاوزة الفلسفة كتحقيق ذاتي تلغي الفلسفة بمقتضاه ذاتها لتصبح معانقة الفلسفة للعالم عناق العالم للفلسفة وتحقيقا لهاته.

---

[1] جامعة ابن خلدون تيارت، الجزائر

[2]– عبد السلام بنعبد العالي، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر- مجاوزة الميتافيزيقا"، دار توبيقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط١، ١٩٩١، ص ١١-١٢.

١- الماركسية من زوايا متعددة:

إذا كنا سنحاول الوقوف في هـــــــذا المبحث عند الموقف الماركسي، فذلك لأننا نعتبر أن كل المواقف المعاصرة ليست في نهاية الأمر إلا تجاوزا لشكل المجاوزة الذي أرسته الماركسية وحوارا ضمنيا أو صريحا مع ماركس في مؤلفات شبـــابه أو على الأصح لقـــراءة معينة لتلك المؤلفات كي نتبين الدواعي التي أخذت بالفكر المعاصر إلى إقـامة منظومة فكريـة وكانت سببا في قراءة الموروث الماركسي ومجاوزة فعلية للفلسفة وعدم الإكتفاء باتهامها من الخارج. وبهـــذا يمكن أن نطرح التساؤل الآتي، هـــل الفلسفة هي إيديولوجيا فعالة في العمل الهرمينوطيقي؟

يرى ماركس الشاب أن الفلسفة توجد في وضع متناقض، فإذا كانت مهمتها أن تفضح التشويهات التي يتعرض لها الإنسان فعليها أولا وقبل كل شيء أن تفضح التشويـــه الفكري، أن تهـــاجم الأشكـــال التأملية التي تتخذها هي "فمهمة التاريخ بعـد زوال عالم الحقيقة هي أن يقيـم حقيقة هـذا العالم، فبعد أن يجري فضح الشكل المقدس للاستلاب الذاتي للإنسان فان مهمة الفلسفة التي تخدم التاريخ ستكون بالدرجة الأولى فضح الاستلاب الذاتي في أشكاله غير المقدسة"[١].

لقـــد رأى كارل ماركس [Karl Marx[٢]] في أطروحاته حول فيورباخ[١٨٠٤-١٨٧٢] Feuerbach Ludwig بأن العيب الرئيسي لكـــل مادية قـــائمة حتى الآن - بمـــا في ذلك مادية فيورباخ – هو أن الشيء و

---

[١]– بنعبد العالي، المرجع السابق، ص ١٢.

[٢] - ماركس كارل مفكر إقتصادي وسياسي ألمـــاني ولد في ٠٥ ماي سنة ١٨١٨ في مدينة تريـــر Trier (على نهر الموزيل على حدود ألمانيا الغربية مع دوقية اللكسمبورغ)، وكان أبوه محاميـــا يهوديـــا، وتعلم القانون في بون وبرلين، لكنه إهتـــم بدراسة فلسفة هيجل، وتأثـــــر بمؤلفات فويرباخ، وتوفي ماركس في ١٤ مارس سنة ١٨٨٣ في لندن، ودفـــن في مقبـــرة هايجيت هناك. ولماركس وانجلز مـــذهب اقتصادي سياسي اديـولـوجي تعاونا معا على تأسيســه وبنائه، عرف بالماركسية. على أن من الملاحظ أن الصفـــــة: "ماركسي"، والاسم: "ماركسية" لم يصـــدرا عـن ماركس نفسه وأصحابـــه، وإنما عـن خصومه من أنصــــار باكونين لما أن دب النزاع بين الفريقين، وبهذا كان اللفظ "ماركس" و"ماركسية" على لســـــان وبقلم أنصار باكونين منطويا على الذم، ولما استعمل هـــذا اللفظ: "ماركسية" واتسع انتشاره في أوربـــا في مستهل القرن العشرين اتخذ عـــدة مفهومات متباينة. فكان يعني في نظر علمـــــــاء الاقتصـــــاد "نظرية في القيمـــــة" ووصف المؤرخ الانجليزي Dahlberg- Acton. J الجزء الأول من كتاب "رأس المال" بأنه "قرآن الاشـــتراكين الجدد"، كما ينعت بينرند راســـل كتاب "رأس المال" بأنه "إنجيل مشـــاعر الانتقام البروليتارية"، ويقـــول برنردشو بلهجته الساخرة:"الماركسية هي مثل المورمونية والفـــاشية والامبريالية وكـــــل المـــذاهب التي تريد في الواقع أن تكون كاثوليكية (جامعة) النزعـــة". فأمـــا H-Schack يرى أن الماركسية تتميز بأربع علامات: ١- فهي اديولوجيا البروليتاريا، ٢- وهي تقوم على التجميع Kollektivismus، وهـــــي اشـــتراكية

الواقع المحسوس لا تدرك إلا على شكل موضوع أو تأمل وليس على أساس أنها فعالية بشرية حسية، على أنها ممارسة، وليس على صورة ذاتية ولذلك فان المثالية طورت الجانب الفعال على أساس تجريدي متناقضة في ذلك مع المادية، لأن المثالية لا تقر بالفاعلية الواقعية المحسوسة كما هي فعلا، ويرمي فيورباخ إلى الموضوعات الحسية التي تختلف فعلا عن الموضوعات الفكرية، ولكنه لا يفهم الفعالية البشرية نفسها على أنها فعالية موضوعية، ولذا فان في كتاب - جوهر المسيحية- ينظر إلى الموقف النظري على أنه الموقف الإنساني الحقيقي، بينما لا ينظر إلى الممارسة إلا في منظرها الشحيح ولذلك لم يتفهم أهمية الفعالية الثورية للعملية النقدية[1].

وإن الإهتمام بالفعالية praxis المشتقة من الفعل أو الفعالية لذا نجد بعض الهيجليين وفي مقدمتهم ماركس يهتم بالفعالية، وذلك بقدر ما يكون العمل الجماعي، التقني والاقتصادي، الاجتماعي، هو الأساس والحكم في الفكر النظري- الإيديولوجيا، ويؤول تعارض الفعالية والفكروية (الإيديولوجيا) عند البعض منهم إلى أن يكون التعارض بين العلم والتقنية وبين الفلسفة[2].

ولعل العقيدة الهيجلية كمصدر لقضايا و مسائل جديدة ستخصب أبرز العقول في المرحلة العصبة التي ستعقب إنطلاقا من عام ١٨٤٠ تقريبا و هي مرحلة الإنشاءات النظرية الكبرى وإن الأثر الهيجلي يتجلى نفيا عند كيركجارد واستجابته عند نيتشه و يتم عند كارل ماركس من خلال الثورات والقطيعة، حيث تختلف وظيفة الفلسفة عند نيتشه عما كانت عليه في الخطاب الهيجلي فهي لم تعد تعطي اهتمام للموروث الثقافي للإنسانية ولا جعل الإنسان الفرد معبرا لتقدم محتوم، إنما ذات قيمة تمردية وهذا هو الحال بالنسبة لماركس أيضا يجب الرجوع إلى هيجل، حتى وإن كان التسلسل من هيجل إلى ماركس لا يبدوا سهلا. فإذا أمعنا إلى ما أبدعته الفلسفة المثالية الألمانية لهيجل يتجلى لنا بجلاء النفي لكل أنماط الوعي. فماركس استطاع أن يتخلص من الفكر الهيجلي بنقده لفلسفة الحقوق لأنها أشمل وأرفع ما وصل إليه هيجل من خلال عرضه للدولة العصرية وللواقع المرتبط بها.

علمية، وهي اشتراكية ذات نزعة إنسانية. أنظر/ عبد الرحمن بدوي، "موسوعة الفلسفة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج٢، ط١، ١٩٨٤، ص٤١٨-٤١٩. بتصرف.

[1] – كارل ماركس، "المادية التاريخية"، تر: حنا عيور، دار الفارابي- بيروت (لبنان)، ١٩٧٥، ص ١١.

[2] - أندريه لالاند، "موسوعة لالاند الفلسفية"، تر: احمد خليل احمد، منشورات عويدات، م٢، ط٢، ٢٠٠١، ص ١١٢٧.

إن نقد الفلسفة الألمانية حول الدولة والحقوق الذي قدم هيغل [١٧٧٠-١٨٣١] Hegel أشده تماسكا ومنطقية وسموا وغنى، هو في نفس الوقت التحليل النقدي للدولة العصرية وللواقع المرتبط بها، النفي الحازم لكل نمط سابق من الوعي السياسي والحقوقي والألماني الوعي الذي تؤلف فلسفة الحقوق التأملية أرفع واشمل تعبير عنه، تعبير بلغ مستوى العلم ففي ألمانيا فقط كان ممكنا أن تولد فلسفة الحق التأملية، هذا الأسلوب المجرد والمتعالي في التفكير حول الدولة العصرية التي يظل واقعها ما ورائيا (حتى وإن كان ذلك الماوراء يقع فقط ما وراء نهر الرين)، وبعكس ذلك فان الايديولوجيا الألمانية للدولة العصرية التي تغفل الإنسان الواقعي، لم تكن ممكنة إلا بقدر ما تغفل الدولة العصرية بالذات إنسان الواقع، أولا لا ترضى الإنسان الكلي إلا بصورة وهمية في السياسة، فكر الألمان ما فعلته الشعوب الأخرى، لقد كانت ألمانيا وعيهم المعنوي النظري، إن التجريد وتعالي الفكر قد سار جنبا إلى جنب مع ضيق أفق الواقع الألماني وابتذاله، وإذا كان الوضع القائم لنظام الدولة الألماني يعبر جيدا عن النظام القديم في اكتماله – وهو الشوكة المغروسة في أعمق أعماق جسم الدولة العصرية – فان الوضع القائم لعلم الدولة الألماني يعبر عن الدولة العصرية في عدم اكتمالها: يعبر عن تعفن الجسم ذاته[1].

فـ "الهرمينوطيقا" تؤكد في هذا السياق على ضرورة تعديل داخلي للفلسفة التأملية نكتشف من خلاله إضطرار هذه الفلسفة إلى أن تكون معارضة لفلسفة الشعور[2].

وإن نقد الفلسفة التأملية للحقوق، ولو بمجرد كونها من حيث طبيعتها خصما لنمط الوعي السياسي الألماني السالف لا يبحث في ذاته عن غرضه هو ذاته، بل إنه يفضي إلى مهمات لا حل لها إلا وسيلة واحدة هي: الممارسة [3].

"فالهرمينوطيقا تمثل في آن واحد تحقيقا وتحولا جذريا لبرنامج الفلسفة التأملية ذاته"[4].

ويتعرض بول ريكور في العديد من الأحيان لخيارات الفلسفة التي تسمح بانفتاح الفلسفة التأملية على الهرمينوطيقا، أي شروط هذا الانفتاح الذي يفترض أن الفلسفة التأملية تتسم بمرونة قادرة على تحمل تغيرات ضخمة.

---

[1] - كارل ماركس وفريدريك انجلز، "حول الدين"، تر: زهير حكيم، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، ط١، ١٩٨٤، ص ٣٩.

[2] - نبيهة قارة، "الفلسفة والتأويل"، دار الطليعة، بيروت (لبنان)، ط١، ١٩٩٨، ص ١٥.

[3] - ماركس وانجلز، "حول الدين"، ص٣٩.

[4] - قارة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢.

إلا أن مجيء كارل ماركس يعد بمثابة نقلة نوعية بعيدة في المجال المعرفي إذ حطم ماركس أسس الفلسفة المثالية طارحا ضرورة تفسير قضايا وردها إلى البنى الاقتصادية والاجتماعية على ضوء نظرية المادية التاريخية ولكن ليس الاقتصار وحده يحي الإنسان لذا لم تصمد الماركسية أمام تيارات الفكر الأخرى.

ويمكننا أن نستشهد بما قاله كارل ماركس: «هل تستطيع ألمانيا التوصل إلى ممارسة على ارتفاع المبادئ، أي إلى ثورة لا ترفع ألمانيا إلى المستوى الرسمي للشعوب العصرية وحسب، بل أيضا إلى المستوى الإنساني العالي الذي سيكون مستقبل هذه الشعوب المباشرة على الأرجح، إن **سلاح** النقد لا يمكن أن يحل محل نقد السلاح، القوة المادية لا يمكن القضاء عليها إلا بالقوة المادية، لكن النظرية تغدو هي أيضا قوة مادية حين تستحوذ على الجماهير، تكون النظرية قادرة على الاستحواذ على الجماهير عندما تقيم براهينها على مثال الإنسان، وهي تقوم بعمليات برهنة على مثال الإنسان حالما تصير جذرية، والجذري هو إمساك الأشياء من جذورها، لكن الجذر بالنسبة للإنسان هو الإنسان ذاته، إن البرهان الجلي على جذرية النظرية الألمانية وبالتالي على حيويتها العملية، هو أنها تتخذ كنقطة انطلاق الإلغاء الحازم والايجابي للدين؛ إن نقد الدين يؤول إلى هذا التعليم: إن الإنسان هو الكائن الأسمى بالنسبة للإنسان، أي إلى الأمر القطعي»[1].

وإن التحول التأويلي لفلسفة الدين، أي إن النظر في الدين يمثل رهانا فلسفيا يحدد موقفا تجاه الظاهرة الدينية خاصيته أن ينزع إلى تأويلها كواقعة من وقائع الشعور وإبراز صيرورتها أي الكشف عن معقوليتها الفلسفية البحتة[2]. وعليه، يقول ماركس: «حتى تاريخنا فان للإنعتاق النظري بالنسبة لألمانيا مدلولا عمليا بنوع خاص، إن ماضي ألمانيا الثوري هو في الواقع نظري، انه الإصلاح الديني البروتستانتي La Reforme وكما بدت الثورة في الماضي في دماغ الراهب، تبدأ الآن في دماغ الفيلسوف»[3].

إن التفكير في الدين كرهان فلسفي يدعونا إلى إعتماد عمل التفسير وعمل الفهم معا، هذا التضامن بين التفسير والفهم يمثل عماد التحول التأويلي لفلسفة الدين.

إذا كان المسعى التأويلي قد أبى إلا أن يكون مصونا عبر مسار حركية القرون، فان آباء الكنيسة وأيضا قسما وافرا من اللاهوتيين والشراح القروسطيين (تصغير لكلمة القرون الوسطى) عندما ركزوا

---

[1] - ماركس وأنجلز، "حول الدين"، ص ٣٩-٤٠.
[2] - قارة، مرجع سبق ذكره، ص ٦٤.
[3] - ماركس وانجلز، "حول الدين"، ص ٤٠.

جهودهم حول معاني الكتابة المقدسة، كان ذلك لا يتعدى فضاء الإيمان دومـــا، أما عصر الإصلاح صار التأمل في معنى الكتابـة المقدسة حقيقة مشتبهـــا بهـا ومع ذلك لم يشأ (مارتن لوثـــر[1]) الذي رفض بثبات الشرح التمثيلي للقرون السابقة مدافعا عن المعنى الحرفي، ولا معرفـا بـ: التأويلية الجديـدة، بل هـم هـو الآخر بالإخلاص أكثر اقتصـــارا على مقتضـــيات الإيمان[2]. وهكذا يكون قد طغى في مبدأ الجانب التأويلي الذي قد يتأتى من الخارج حسب القواعـــد المستنبطة من الفلسفة مثلا. ومن هاهنا كان الشيء الـــذي ابتغاه هـو أن تكون مبادئ العملية التأويلية (Herméneutique) معطاة من قبل الكتابة المقدسـة نفسها.

ضد هذا التأمل الذي تغرق فيه الفلسفـة ستقيم الأطروحات حول فيورباخ مفهـوم البراكسيس لتثبت أن الحياة الاجتماعية عمل وممارسة، وأن طريق القضاء على أوهام التأمل هـــو وعي تلك الممارسة ومعرفة الحياة الاجتماعية، هـذا ما سيلح عليه مخطـوط الايديولوجيا الألمانية، " فحينما ينقطع التأمـل وتظهر الحياة الواقعيـــة تبـدأ المعرفـة الايجابية ويشرع عـرض الفعالية العملية ومجرى التطـور الفعلي للبشر، فعندما تنقطع العبـارات الجوفاء حـول الوعي يكون على المعرفة الفعلية أن تأخذ مكانهـا وبمجرد مـــا تعرض الفلسفة الواقع فإنها تفقـــد ذلك الميدان الذي تتمتع فيه بوجـــود مستقل"[3]. لذا فان هـــذا المخطوط سيتجه مبـــاشرة لربط جميع الأشكال النظرية بالمصـــالح الاجتماعيـــة وتقسيم العمل وتوزيع الثروات، ليتســـاءل عن العلاقـــة التي تربط الانتقـــاد بالعالم المادي وليخلص إلى أن الفلسفة شكـــل من أشكال الإيديولوجيا.

---

[1] - مارتـــن لوثر- Martin Luther – [١٤٨٣-١٥٤٦] : راهب أغسطي ألماني ومصلح ديني ألمـــــاني أستــــــاذ الفلسفـة بجامعة D'Erfurt دخل عنـــد الاقستيين إلى augristin بعد رحلته إلى رومـــا سنة ١٥١٠م. غـــادر مدرسة الرهبـــان D'Erfurt إلى Wittenberg أين عمل بها أستاذ جامعيا وذلك ابتداء مـن سنة ١٥١٠ حيث انصب عمله في بـدايــة الأمــر على تعليقه لرسالة التقوية للأب بول Saint Paul الذي كان عليه أن يجلب ويدعوا لمذهبه من اجل النفاذ إلى عالم الإيمان وفق معتقده، وفي سنة ١٥١٧ علق على أبواب الصرح Wittenberg خمس وتسعون رسالة أين أنكر تساهــــل البيع التي سجلت بداية الإصلاح لا الهجوم Eck. J إلى Leipzig بل بالعكس نجده في سنة ١٥٢٠ ينشر بيانا موجها إلى شرفاء أهـــل المسيحية بالنسبة للأمة الألمانية، ثم بعدهـــا مهد أسر البابليين وكذا حريـــة المسيحيين وفيه راح يؤكد سلطة تهتم أساســـا بالمذهب الذي له علاقة بالجانب الإيماني.

[2] - مخطار لزعـــــر، "التأويلية - من الرواية إلى الدراية- مبادئ لتأصيـــــــــل البحث التأويلي العربي"، ديوان المطبوعـــات الجامعية، وهران، ط١، ٢٠٠٧، ، ص ٣٤-٣٥.

[3]– بنعبد العـالي، "أسس الفكر الفلسفي المعاصر"، ص ١٣-١٤.

يشكل مخطوط الإيديولوجيا الألمانية إذن خلاصة الموقف، ففيه كما سيقول انجلز فيما بعد حاول هو وماركس تصفية الحساب مع وعيهما الفلسفي، الفلسفة شكل من الأشكال الإيديولوجية وهي ككل إيديولوجيا.

أ – وهم: وهذا الوهم لا يجد تفسيره في ذاته، بل في الشروط المادية للفعالية المادية.

ب – أنها لغة الحياة الواقعية، فهي إذن وهم معكوس مقلوب لأنها وليدة عالم معكوس.

الفلسفة إذا تأويل للعالم ولغة له وليست تأويلا لتأويل.

ج – إذا كانت الإيديولوجيا امتدادا مقلوبا لعلاقات البشر الفعلية، وإذا كانت الأوهام تنتج عن حياة البشر المادية فان الأشكال الإيديولوجية لا تتمتع بأي استقلال ذاتي وهذا معناه أن الإيديولوجيا لا تملك تاريخا، وإن تاريخها يتم خارجا عنها، بهذا المعنى لا مبررا لتأريخ الفلسفة.

د – إذا كانت الفلسفة بما هي إيديولوجيا لا تملك تاريخا، ولا تتمتع بأي استقلال ذاتي، فهي إذن لا تملك أية وظيفة، إنها لا تساهم في تفسير العالم وإنما في تغيير تفسير العالم.

إن الانتقادات التي قام بها ماركس في جل أبحاثة العلمية كشفت عن إمكانية تقويض الفلسفات التأملية وكشف محدوديتها باستخدامه القراءة الجدلية حول النصوص الفكرية والأفكار الفلسفية المعاصرة له أو السابقة عليه قادته إلى اكتشاف جديد، يعني هذا أنها التجربة التأويلية ذات الطابع النقدي التي ميزت فكر ماركس وجعلته يتوصل إلى كشوفاته المتقدمة وإصابته العلمية في حقول الفكر والسياسة والفلسفة والاقتصاد والتاريخ والأدب وان اعتبار الفلسفة ايديولوجيا فعالة يعني ذلك أن كتاب الايديولوجيا الألمانية نظرة انعكاسية عن الوعي.

٢- إرتباطية الفكر بالفعل أو الفعالية: [البراكسيس في الماركسية]

إن الاختلاف الرئيسي الذي يزيد من تسليط الضوء واغتراب في الفهم هو ذلك الاختلاف في المسعى وكيفية إظهار ذلك المعنى الرئيسي لما كانت تسعى إليه الماركسية كما فهمها ماركس وحددها، هذا الاختلاف في طرح مسألة النظرية وارتباطها بالتطبيق أصبح يواجه العديد من الأحزاب السياسية والتنظيمات العمالية، حتى كاد البعض أن ينعتها بالعقيدة في حين يذهب العديد من المذاهب (الراديكالية والتحريفية والدوغمائية... الخ) بتشويه حقيقة الماركسية وإبعادها عن الأصل، هذا التشويه يرجع أصله إلى عدم فهم الماركسية لأنها تجمع بين مفهومين - النظرية والتطبيق- وهذا ما زاد من تعقيدها وسوء فهمها، فأصبحت تأويلات الماركسية تكاد لا تتشابه غير أن المسألة التي طرحها ماركس هي واحدة

في نظر الجميع. وعليه: فماذا نعني بـ هرمينوطيقا البراكسيس؟ وهل الماركسية هي فلسفة البراكسيس ؟ وما هي نظرة المنظرين والفلاسفة إلى ذلك؟

إن هيرمينوطيقا البراكسيس تعني الممارسة الإنسانية الواقعية والتقاؤها بإتيقا التحرر المطابقة للمسار الذي ينزع إلى الحرية انطلاقا من العبودية، وإن العلاقة الأصلية بين القول والفعل الذي هو بمثابة نص قابل للتأويل يدعو إلى البحث عن معنى الفعل من خلال المجهود المبذول لتحقيق الحرية[1].

بيد أن ارتباط الفكر بالفعل أو ارتباط النظرية بالتطبيق أصطلح عليها في لغة الفلسفة كلمة البراكسيس praxis، وأصل الكلمة يوناني يقصد بها في الأصل الفعل بذاته، وأطلقها أرسطو على النشاط العقلي القائم بذاته، أي النشاط العقلي الصرف تمييزا عن النشاط الذي يراد به صنع شيء مستقل أو منفصل عن صانعه والذي أطلق عليه كلمة البواسية poiesis التي اشتقت منها كلمة - بواتيه - التي تعني الصنع أو العمل المبدع الخلاق ومن هذه اشتقت كلمة بويتري poetry التي تعني الشعر الذي اعتبره اليونان صنعة فنية متميزة عن الصناعات اليدوية، واعتبر اليونان البراكسية أعلى مقاما من البواسية وعليه أجازوا شغيلة الفكر في المقام العالي من منزلة الحرفيين الصناع[2].

ويمكن أن يأخذ مصطلح البراكسيس في الفلسفة الغربية الفعل من أجل التغيير، ولها في الماركسية مفهوم ديالكتيكي يعني في الاستخدام الفلسفي النشاط الفكري المتصل بالنشاط الفعلي الذي لا يمكنه ولا يجدي به نفعا ذاتيا مباشرا وإنما المقصود به التغيير الإجتماعي الذي له فائدة، فالإنسان في هذه البراكسية بهذا المفهوم لا يبدل الأشياء وإنما يبدل نفسه من خلال تبدل الأشياء، والبراكسية على هذا الفهم تكون في النظرية الماركسية أساس مصطلح المعرفة والتاريخ والحضارة، فالمعرفة لا يكون لها أهمية إلا عندما تنحى نحو وعي فعال يستطيع أن يبدل الواقع وتتطور من واقع التجربة والتطبيق والتاريخ والحضارة هما بهذا الفهم حصيلتا نشاط الإنسان الذي لم يصنع ما صنعه التاريخ ولم يرق ما وصله في الحضارة إلا بالفكر المرتبط بالعمل، والبراكسية عند ماركس هي غاية الإدراك ومعيار الصواب لذا تعتبر الماركسية - فلسفة البراكسية[3].

---

[1] - قارة، مرجع سبق ذكره، ص٧٤.

[2] - Hook Sidney, "Towards The Understanding of Karl Marx", Victor Gollanz, Ltd. London 1933. p 32

[3] - Lewis John, "The Marxim of Karl Marx" , Lawrence and wis hart, London, 1972. pp 248. 249

في مثل هـذا السيـــاق تتجلى الهرمينوطيقـــا كـ"هرمينوطيقـا البراكسيس" وهي على ما يبـدو تستجيب لحاجة تعتري الإنسان المعاصر، إذ ليس من باب الصدفـــــة أن تبدوا الفلسفة اليوم في العديد من تعابيرهـا كهرمينوطيقـا حتى في حالة رفضهـــا الاضطلاع بمثل تلك التسمية، إن الإنســـان يعيش أزمة ســـوء فهـــم بتعبير شلايرماخر، أزمة يبدوا من خلالهـــا المعنى موزعـا بين الماضي والحاضر، بين التقليد والتجديـد، ومهـــددا بالإندثار بحكم اندماجه في الإمتثالية (الميل إلى التقليـد بالأعـراف المقررة)، وابتـذال العـودة الأبديـة إلى المماثل[١].

والواقع الجديد الذي طرحه لينين في الوقـت الحاضر حيث يقـول بمناسبة انتصـار الاشتراكية التـام بالنسبة لثورتنا هـو ضرورة اللجوء في قضايـا البنـاء الاقتصادي الجذري إلى طرائق العمل الإصلاحية التدريجية القائمة على الاحتراس واللف والـدوران، إن هذا الجديـد يثير جملـة من الأسئلـــة والارتبـــاكات والشكوك سـواء منها النظرية أم العمليـة[٢].

كما يطرح لينين في مســألة النظرية أسـئلة حول كيف نفســر الانتقال بعد ســلســلة من أكثر الأعمال ثوريـة إلى أعمـال إصلاحية فـوق العـادة في الميـدان نفسه وفي ظروف سيـــر الثورة المظفر العــام، مأخوذة بمجملها ؟ ألا يوجد ثمة تخل عـن المواقـع أو الاعتراف بالإفلاس أو شيء مماثـل؟ إن أعدائنا ابتـداء من الرجعيين الطراز شبه الإقطاعي حتى المناشفة أو غيرهم من فرسان الأممية الثانية والنصف يقولـــون بالطبع إنه يوجد فلأنهم أعـداء يطلقـون تصاريح من هذا النـوع بذريعـة وبلا ذريعـة[٣].

(فإذا اعتبرنا الماركسية كما بينها مؤسسوها بأنها نظرية فيجب العمل على فهم المراد من النظريـة في الماركسية غير ما نقصد بهـــا في علــوم الطبيعة وفي العلــوم البحتة، إذ مـن الواجب في هــذه العلوم أن تثبت النظرية قاعدة ثابتة تكون أساســـا لأحكام يمكن الإعتماد والبناء عليها وهــــو ما لا يوجد في نظرية الماركســية التي تلازم الأحكام فيها واقعا متغيرا وإذا ســلمنا بالوجهة الثانية التي ظهرت وتقررت في قــــول ماركس وانجلز من أن الماركسية دليـل عمـل وضح أنجلز بأن الماركسية هي التي تفسـر عملية تطور ونشـوء المجتمع، ممـا لاحظنـاه أن الحقيقة في تعريفهـا لا يقع على المضمون والنتـائج بقدر ما يقع على الأصول أو المنهج المعتمد في استنباط النتائج، وهــذا بالتأكيد ما تنبه له بعض الماركسيين وفي مقدمتهــم لوكــــاتش

---

١ - قارة، مرجع سبق ذكره، ص٧٥.

٢ - لينين، "مقـــالات وخطابـات لمنـاسبة أعيـــاد ثورة أكتوبر"، تر: إليــــاس شاهين، دار التقـدم موسكـو الاتحاد السوفييتي، ١٩٧٧، ص ٧٧.

٣ - المرجع نفسه، ص ٧٧-٧٨.

جـورج [Georg Lucacs[1]] وحملهم في القـول بأن الماركسية ليست أحكـامها المتغيرة، بل طريقتها في الوصول إلى هذه الأحكام ويوضح جـورج لوكـاتش هـذا الزعم فيقـول: «لـو فرضنا جـدلا أن البحث العلمي الحديث نقض كل تعاليم ماركس فسيكون مع ذلك في استطاعـة أي ماركسي ملتزم أن يعترف دون تردد كل ما أثبت العلم صحتـه ويرفض من أراء ماركس كل ما أثبت العلم خطأه ومـع ذلك لا يتخلى عـن ماركسيته لحظة واحدة، وذلك لأن الماركسية لا تشترط التسليم دون نقد وقناعة بها أسفرت عنه تحقيقات ماركس وبمـا توصل إليه من الآراء ولا تفرض القبول بتفسيرهـا أو تأويلها وكأنها أحكـام كتاب منزل، إذ أن المنبع في الماركسية هـو الالتزام بمنهجها واعتبار الديالكتيك هو الحقيقة الأساسية في بلـوغ الصرامة والحقـائق»[2].

إن علينـا أن نفرق بين الماركسية كحقيقة لم يعد في الإمكـان تجاوزهـا و بين المساهمة الفكريـة والنظرية في إنتـاج الفكر"الماركسي" الذي قـد يكون ماركسيـا فعلا و قـد يكون مجـرد فكر منسوب إلى الماركسية، وهـو في الواقع لا علاقة له بالماركسية لا يطورهـا ولا يضيف إليهـا بقـدر ما يعرقل تطورهـا و يتحـول إلى عائق في طريقها.

إن الفلسـفة لم تكـن hyperpratique (فـرط الممارسـة) إلا في المعنى الذي حلقت فيـه فوق التطبيق العملي[3].

غير أن مخطوطات ١٨٤٤ والرسائل العلمية حـول فيورباخ، وفي العـائلة المقدسة وخاصة حـول الفكر الألمـاني (التي ألفهـا ماركس مع أنجلز في ١٨٤٥- ١٨٤٦) يظهر فيهـا بصورة جليـة مفهـوم التطبيق العملي (praxis)(...)، وإن تفسيرات العـالم الثنـائية المـادية والمثـالية، كانت تجـد صعوبـة في مسألـة التطبيق العملي الثـوري[4].

بهذا المعنى أصبح للفلسفة في لغـة البراكسيس (التطبيق العملي) أهميـة بالغـة ولعل الماركسيـة لعبت الدور الأساسي في وضع النظرية وإرتباطها بالتطبيق مما جعلت الطابع الفلسفي يأخذ أبعادا مختلفة

---

[1]- ولد في بودابسـت (المجر) عام ١٨٨٥ وتوفي فيها في ١٩٧١، فيلسـوف ومفكر ماركسـي، ناقـد أدبي اهتم بعلم الجمـال والفـن، مـن أهـم مؤلفـاته: الـروح والأشكـال، دراسـات في الـواقعيـة.

[2]- Althusser, Luis, "Reading Capital", translated by Ben Brewster, Western printing services Ltd. Bristol. 1970 pp 17–18.

[3] - JEAN-YUES CALVEZ, "Pensée de Karl Marx", éditions Du seuil, paris vi, Sixième édition, 1956, p152.

[4] - Althusser, "reading capital", op cit, pp 105–106.

خاصة بارتباطها بفعل الممارسة، ولعل لينين كان له الدور الحاسم في إرساء مفاهيم الماركسية وإستطاع أن يؤسس نموذج لهذا التطبيق العملي.

إن آخر ما وضعه ماركس في كتابه "رأس المال" وهو آخر أعماله الفكرية هو العمل على الأخذ بتطبيقه للماركسية في حالة من حالات تطور ونشوء مجتمع واحد، وفي مرحلة واحدة من مراحل الملكية الخاصة هو مجتمع البرجوازية في مكان محدد من العالم أي غربي أوربا، وقد لاحظ وبين ماركس بأن البرجوازية ظهرت في أوربا الغربية لتباين معالم لم تظهر في أماكن أخرى، كما يزيد في تأكيده بأن هذه المنطقة موطن الإقطاع الذي أنتج النظام البرجوازي، ورأى أن كل ما وصل إليه من أراء وأحكام بسبب الإستقصاء ولا يمكن أن تأخذ بوصفها أحكاما عامة يراد منها التطبيق في أماكن أخرى أو زمن آخر وبدون أخذ ظروف - زمان ومكان- تطبيقهما ولا بد من تحقق الشروط لذلك التطبيق[١].

إن إستكشاف بعض مجالات تدخل الهرمينوطيقا، بفضل تحليل يبرز ويبين كيف أنها تحدث تحولا في معالجة بعض المسائل الفلسفية تحولا ناتجا عن النظرة المتضمنة في الفلسفة التأويلية باعتبارها ذات الصبغة العامة للهرمينوطيقا كنظرية في التأويل وكرؤية فلسفية للإهتمام ببعض النماذج العينية، ولعل هرمينوطيقا البراكسيس هي من بين تلك النماذج التي كانت الأساس الذي قامت عليه رؤية ماركس الفلسفية وبناء أطروحاته.

٣- هرمينوطيقا النظرية ولغة التطبيق:

إن الحقل الماركسي المنبثق من النزعة المادية التي أثرت في أعمال ماركس وجعلت من هذا الفهم الجديد الذي يرتكز على أسس علمية وفلسفية وفنية له ميدان نظري والأخر تطبيقي، ولعل هذه الازدواجية (النظرية/التطبيق) أظهرت وصيغت بعد موت ماركس مبادئ ومفاهيم بين عدة نزعات منها المؤيدة لجوهر الماركسية والتيار المخالف لتعاليم ومفاهيم الماركسية، هذا التحريف لفكرة الماركسية أنتج صراعا على المستوى الفكري والعقائدي والسياسي، ولعل إشكالية الماركسية أصبحت ردحا من الزمن لها دلالة هرمينوطيقية، فأي فهم وقراءة جديدة للمسعى الماركسي ينتج تأويل جديد وفهم جديد.

١- Henri Lefebvre,"sociologie de Marx", presses universitaires de France - saint germain, paris, Deuxième édition revue, 1968, p 24.

إن أفكار ماركس منذ أعلنها على نطاق واسع في (البيان[1]) لأول مرة قوة ضخمة في كشف الأحداث البشرية، وهـــو ما كان يقصـده من وراء هذه الأفكار، ومهما إلتزم أتباعـــه في إرجاع هـــذه الأفكار إلى قوة أسلوب الإنتاج في التشكيل ومهما أظهروا بمهارة إتفاقها مع حقائق التاريخ فإننا نعلم وهـم يعلمون كذلك، إن تعاليم ماركس كانت لها حياة خاصة وأنهـــا تتفق مع ضروريات الناس الباطنية مثلما تتفق مع الحقائق الخارجية للأحداث، وكان تأثيرها قويا على جميع ضـروب نشـاط الناس، ولم يقتصـر على النشـاط المتصـل بإنتاج وتوزيع الأشياء الضرورية لوجـود الإنسان[2].

وعمل أنجلز (بعد وفاة ماركس) بالقيام على بلورة أفكار تبعد الدوغمائية على مســـار الماركسـية لأنهـــا تختلف عنهـا في الصيغة والمعنى والمبنى باختلاف أفـق المكان والزمـــان وإن الماركسية ليست أكثر من دليل وتفسير لعملية التحـــول الإجتماعي مـــن فترة لأخرى لا يمكن أن تصاغ بنصوص قطعية تعاد حفظها عـن ظهـر قلب وتـردد بطريقـة آليـة - ميكانيكيـة[3].

وإذا سلمنا بأن الماركسية ليست دوغمـائية وأحكامهـا تختلف باختلاف الأحـــوال، فكيف يمكن أن نميزهـا ونحددها؟ " لقد أكـد كل من ماركس وانجلز بأنهـا نظرية وهـذا ما نجـــده في قولهم أن نظريتنـــا ليست دوغما بل هي دليل عمل"[4].

إن ما يخص بالنظرية في التصنيف الأرسطي بأن الميتافيزيقا تعد الرياضيات والفيزياء واللاهوت علومـا نظريـــة في مقابـل العلوم العملية والشعرية حيث يتعـــارض العقـــل النظري مع العقـــل العملي وتتعارض الحياة النظرية مع الحياة السياسية والشهوانية في اللغة الحديثة لذا تقال بوجه خـاص ولاسيمـا بالمعنى الإبستمولوجي على وجهات نظر أو مذاهـب موضوعها النظرية وليس الممارسة[5].

وبـــددت حيـــاة الماركسية منذ زمن طويـل أية شكوك بصـــدد المركـز الرئيسي الذي تنسبـــه إلى الإيديولوجية، فكـــل شيء عـــن الشيوعية اليوم من مبلغ المال الذي ينفق على الدعايـــة إلى إحياء الوعي

---

[1] - المقصود [البيـــان الشيوعي] - أو المانيفستو – الذي كتبه ماركس وانجلز بالألمـــانية ونشر بالانجليزية لأول مـــرة في عام ١٨٥٠، ويضم تعاليم الماركسية. (المترجم)

[2] - كلنتون روستير، "خرافـــة الماركسية بين النظريـة والتطبيق"، تر وتـــق: ماهـــر نسيم، دار الكرنـــد للنشر والطبع والتوزيع، القاهرة (مصر)، ١٩٦٠، ص ٤١.

[3] - Lewis, John, "The life and Teachings of Karl Marx", The comelet press Ltd,1967. P. 173.

[4]- Althusser, Louis," For Marx", translated by Ben Brewster, Allen Lane, 1969. P. 35.

[5] - أندريـــه لالانـــد، "الموسوعـــة الفلسفية"، تر: أحمـــد خليـــل، منشورات عويدات، بيروت (لبنان)، مج ٠٣، ط١، ١٩٩٦، ص ١٤٥٣.

بوصفه عاملا في السيكولوجيا يؤيد ما لاحظه ستالين [Staline[1]] من أن للأفكار مغزاها وأهميتها، وقد يضرب الماركسيون في داخل الإتحاد السوفييتي وخارجه على نغمة الوحدة بين النظرية والتطبيق العملي، وقد يرون في جمود أن قيمة الأفكار تنحصر في كونها ذريعة للعمل، وقد يرفعون الصوت عاليا مرددين شعارات البيان بصورة لا تزيد ذكاء عما يفعل الكثير من المسيحيين بالبحث عن الحقائق الواردة في الإصحاحات ٥-٧ من إنجيل متى، نقول إنه بالرغم من هذا لم يظهر في التاريخ قوم عرفوا خيرا من الماركسيين أن الأفكار أسلحة أو أن للأفكار عواقب، وما من قوم منذ عهد (الفلاسفة المدرسيين[2] Scholastics) على وجه التحقيق الذين كانوا يتلاعبون بالآيات المقدسة التي نادت بها أفكارهم لأول مرة، ومرة ثانية نستند على أقوال ستالين الذي يتحدث في هذه الفكرة بلسان الماركسي المؤمن فيقول: «تستمد الماركسية اللينينية قوتها وسلامتها من كونها تقوم على نظرية راقية تعكس بصدق حاجات تطور حياة المجتمع المادية ومن أنها ترتفع بالنظرية إلى مستوى سليم، وترى من واجبها أن تستخدم كل ذرة مما في هذه النظرية من قوة التعبئة والتنظيم والتغير»[3].

يرد معظم تلامذة ماركس على هذه التهمة، تهمة النقص وعدم الكفاية الفلسفية بقولهم أن فلسفة الماركسية موجودة وإنها التصور المادي للعالم، وهو التصور الذي يتكامل بفضل تقدم العلوم الطبيعية والجدل، ذلك هو الأساس الفلسفي لهذا العلم، علم التاريخ والسياسة الذي هو الماركسية، من هذا القبيل كتيب ستالين المسمى بـ المادية الجدلية والمادية التاريخية هو النموذج "الأمثل" لهذا التأويل، وبالرغم من أن بعض الفلاسفة الماركسيين تطرقوا إلى نقده إلا أنه يمكن القول أن فيه الحل الأكثر شيوعا حتى الآن للمسالة التي نحن بصددها، فما كان يعد بالأمس "إحكاما وضبطا" يبدو اليوم إفراطا في "التلخيص والتبسيط"، لكن ماهية التأويل تظل موجودة في الوجدان الفلسفي للمناضلين الماركسيين يعود إليه الشراح الذين يعرضون كنه الفلسفة الماركسية (...)، أما الماركسية أي المادية الجدلية فتنقسم إلى نقطتين: المادية وهي تأويل الواقع والمعرفة والجدل وهو طريقة تفكير أعلى من طريقة "الميتافيزيقا" التي لا تعير شأنا لتبعية الظواهر بعضها لبعض ولا لصيرورتها المستمرة المتميزة بتحويل

---

[1] - جوزيف ستالين (١٨٧٩-١٩٥٣)، ولد بجورجيا من أب اسكافي انضم للحزب البلشفي سنة ١٩٠٣ فنفي عدة مرات إلى سيبيريا، لعب دورا كبيرا في إنجاح الثورة البلشفية سنة ١٩١٧، قضى على معظم معارضيه بعد وفاة لينين وأصبح رئيسا للإتحاد السوفييتي.

[2] - الفلسفة المدرسية scholasticism عبارة غامضة تطلق على البحوث الفلسفية التي قام بها رجال الدين الذين أرادوا استخدام الفلسفة لتأييد العقيدة الدينية على أسس منطقية. (المترجم)

[3] - روستير، مرجع سبق ذكره، ص ٤٢.

الكمية إلى الكيفية تحويلا ثوريا والتي تجعل أيضا أن هـذه الصيرورة، إنما تنشأ عن ولادة التناقض في ماهية الأشياء نفسها كما تنشأ عن نموه[1].

إن ما لاحظه هنري لوفيفر« بأن التطبيق العملي لأبحاث ماركس يأتي في مقدمة النصوص الفلسفية التي أسهم فيها ماركس، لأن الرفض القائم في فلسفة فيورباخ وقضايا هيجل هي التي كانت الدافع في فهم النشاط الثوري خاصة بما يتعلق بالأطروحات الأولى لفيورباخ »[2].

إن إرتباطية الفعالية (praxis) في لغة ماركس يعني ذلك رد الاعتبار لفهم النظرية وخاصة التطبيق العملي، هذا الفهم التأويلي الجديد الذي أبدعه ماركس من أجل بلوغ الصرامة العلمية والمنهجية مبنية أساسا على فهم العالم بطرق مختلفة.

فلكي يكون الإنسان ماركسيا من هذا الطراز يجب أن يكون ماديا، ولكي يكون ماديا من هذا النوع يجب أن ينكر إنكارا إمكانية وجود أية حقيقة خلاف المادة وأن ينكر مع لينين وبكلمة واحدة يجب أن يكون الماركسي ملحدا، إن اللاأدرية لا تكفي فالعلم لا الدين هو المعبد المقدس الذي يصلي فيه الإنسان الماركسي، فالماركسية تقول: إن فلسفة الماركسية اللينينية أي الأساس النظري الذي يقوم عليه الحزب الشيوعي لا تتفق مع الدين... إن نظرة الحزب عن العالم تستند إلى البيانات العلمية بينما الدين يناقض العلم، وإذ يقيم الحزب نشاطه على أساس علمي فلابد أن يقاوم الدين، ويبدو من المحق أن الدين يقاومها[3].

يعتقد البعض أن اللينينية هي تقديم النشاط العملي على النظرية بمعنى أن الأساس في اللينينية هو تطبيق المبادئ الماركسية هو تحقيق هذه المبادئ، أما النظرية؛ فاللينينية لا تهتم بها إلا بما لا يذكر، ومن المعروف أن بليخانوف تهكم أكثر من مرة على لا مبالاة لينين بالنظرية وخصوصا بالفلسفة (...)، في حين إن النظرية هي تجربة حركة العمال في كل البلدان هي التجربة مأخوذة بشكلها العام، ومن الواضح أن النظرية تصبح دون غاية إذا لم تكن مرتبطة بالنشاط العملي الذي يصبح أعمى إذا لم تنر النظرية الثورية طريقه[4].

ينطلق لينين من إعتبار الماركسية منهجا معرفيا لمكان وزمان محددين في إطار جدل العام/ الخاص وليس كعقيدة مكتملة ومنتهية، وبالتالي ليست هي فقط منفتحة على التطور والمعطيات

---

[1] - جاك تكسيه، "غرامشي- دراسة ومختارات"، تر: ميخائيل إبراهيم مخول، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق (القاهرة)، ط١، ١٩٧٢، ص ٣٤-٣٥.

[2]- Henri Lefebvre, op. cit,p 26.

[3] - روستير، مرجع سبق ذكره، ص ٧٥.

[4] - ستالين، "أسس اللينينية حول مسائل اللينينية"، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت (لبنان)، ط١، ١٩٢٤، ص ٣٠-٣١.

المتغيرة، بـل تمتلئ وتتسـاوق عبرهمـــا، ولكـن ما دامت غير مقتصرة على التفاعل مع الأزمنة المتحركة، بل ومع تنوع الأمكنة أيضـا، ولهـذين السببين أو العاملين بالذات فهي ماركسية واحـدة كعلـم وأسس فلسفية ومنهجية، إلا أنها وفي إطار ذلك التفاعـل فهي تكون ماركسيات متعددة ومستقلة ومتمايـزة عـن بعضهـا البعض، تمتلئ وتتشكل عبر توجهها إلى مواضيع أزمنة وأمكنة متغايرة ومتعـددة[١].

وهذا يعني أن الجـانب المعرفي - المنهجي- الفلسفي هـو أسـاس الماركسية التي تمتـد لتشكيل رؤيـة للواقع المخصوص عبر فهـم الروابط البنيوية داخـل المجتمع المعنـي، والتي تشبك جوانبه الاقتصـادية، الاجتماعية، السياسية والروحية في كلية تركيبية واحدة هي حصيلة جدلية لتفاعل وتداخل تلك العوامل أثناء تواصل المجتمع المحدد مع الطبيعة وعبر سيرورة تاريخية متداخلة في طبيعة المكان الجغرافية.

إن ذلك هـو الأسـاس الـذي يفسر الأهميـة المركزيـة لدورالنظريـة في الفكر اللينيني: فلا يمكن أن يقوم حزب إشتراكي صلب إذا لم تكن ثمة نظريـة ثوريـة توحـد جميع الإشتراكيين ويستمدون منهـا جميع معتقداتهم ويطبقونهـا في أسـاليب نضـالهم وطرائق نشاطهم، وإذا ما دافعنـا عن هـذه النظرية التي نعتبرها صحيحة في أعمق اعتقادنـا دون التهجمات الباطلة ودون محاولات تشويهها، فان هـذا لا يعني البتة أننا أعداء كل انتقاد طبعا، إن هذا هو الذي يعطينا أبعاد انشغالاته الفلسفية العميقة، وهو القائد السياسي والمنظم الكبير كما نراها في الماديـة والنظريـة النقـدية التجريبية عـام ١٩٠٨ الـذي رد فيـه على الفيلسوف النمساوي ارنست مـاخ[٢] (Ernest Mach)، أو الدفـاتـر الفلسفية عـام (١٩١٤-١٩١٥) الذي نرى فيه إهتماماته وفي أدق لحظات حيـاته السياسية حرجا وصعوبة وعزلـة تمتد مـن هيراقليطس وأرسطو إلى ليبنتز وهيجل... الخ[٣].

يجـزم أنجلز بأن نظريتنا ليست عقيـدة، بـل عرض لعملية تطور وهـذه العمليـة تشتمـل على أطوار متعاقبة، وأن يتوقع المرء من الأمريكيين أن يباشروا بوعي تام للنظرية التي وضعت في بلدان صناعية أخرى يعني أن يتوقع المستحيل، في حين يبـدي رأيه حول ما يجب أن يفعله الألمان هـو أن يتصرفوا حسب نظريتهم الخـاصة إذا فهموهـا كما فهمناها في (١٨٤٥و١٨٤٨)، أن يـذهبوا إلى أية حركة عامة حقيقية للطبقة العاملـة ويقبلوا بمنطلقهـا(Faktische [٤]) كما هو، ويرتقوا بهـا تدريجيا إلى المستوى النظري بأن يبينوا كيف أن كل خطيئة ترتكب، كل نكسة تعـاني، قـد كـانت عاقبة ضروريـة للآراء النظرية المغلوطة في

[١] - محمد سيـد رصـاص، "إنهيـار الماركسية السوفياتية"، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع سورية (دمشـق)، ط١، ١٩٩٧، ص ٨٠.

[٢] - ماخ ارنست (١٨٣٨-١٩١٦)، فيلسوف وفزيـائي وعالم نفسي نمساوي، درس حـركة الأجسام بسرعتها معبرا عنها بسرعة الصوت.

[٣] - رصاص، المرجع السابق، ص ٨١.

[٤] - الفعلي.

البرنامج الأصلي، إن مـن واجبهم حسب كلمـات البيـان الشيوعي، لكن أعطوا قبل كل شيء الحركة الوقت كي تتوطد، لا يمكن التشويش الحتمي للبدايـة الأولى سـواء بإجبـار الناس على إبتلاع أشياء لا يستطيعون في الوقت الحاضر أن يفهموها بصورة مناسبة لكنهم سيتعلمونها عـاجلا[1].

نلاحظ أن ما أكدت عليه الماركسية في الحقـل النظري يبعـد التحريـف والزيـف، لكن بمجرد ظهور مختلف الأحزاب والمنظرين الجـدد بـدأ الزيف وأخـذ التأويل يرتقي إلى مصاف اللاعلمية، فمنهـم مـن قال بأن الماركسية عقيدة جامـدة، لكـن البعض سلـم بان الماركسية هي الأسـاس المقدس، فإذا كانت المسألة النظرية مع لينين وستالين نموذجـا لهذه الفعـالية في فهم تغيرات الماركسية وتجلياتهـا في لغة الفلسفة، فإنها ستطرح إشكالية العـودة إلى ماركس أي فهـم وتأويـل ما كان يسعى إليه ماركس الحقيقي، هكذا ستصبح المـاركسية لغة تتداول في أذهان الكثيرين، ولعل سلطة النقد التي غلفت الماركسية أسست لتعاليم أخرى في مسـألة النظرية وإمكـانية التطبيق، فإذا كانت الماركسية تعتمد كثيرا على قـوة الأفكـار لتشكيل سلوك النـاس ومجرى التاريخ فهو الـذي تنبأ (ماركس) بأن الفلسفة وهي الورشـة القديمـة التي صنعت فيهـا الأفكـار والملعب الـذي تبـدلت فيـه، هـذا ما قالـه ماركس وكانت حملتـه على ايديولوجيـة البرجوازية عملية رئيسية في الهجوم الكبير الذي شنه على الرأسماليـة والديمقراطية البرلمانيـة.

---

[1] - ماركس وأنجلز، "مراسلات مختـارة(١٨٤٣-١٨٩٥) "، تر: فـؤاد أيـوب، دار دمشـق للطبـاعة والنشر، سوريـا، ط١، ١٩٨١، ص٤٦٩.

علوم الإنسان والفهم التأويلي عند فلهم دلتاي

شريقي أنيسة [1]

الاهتمام بالعلوم الإنسانية أخذ أشكالاً عديدة في كل عصر، وطرحها المفكرون والفلاسفة بطرق كثيرة وعديدة، و تميز القرن العشرين بظهور فيلهلم دلتاي الذي أخذ على عاتقه هذه المهمة وسعى إلى فصل العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية خاصة وأن هذه الأخيرة قد سيطرت وعمت، وظهرت دعوات بل اعتمدت مناهجها في العلوم الإنسانية وقد شهد أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر تطور واضح لمصطلح التأويل مع العديد من الفلاسفة.

و قد أشاروا إلى التأويل في معظم كتاباتهم بأوجه مختلفة فمن رأى انه التفسير ومنهم من اعتبره شرح ونجد فريق أخر قد ربطه بالفهم إلا أن جل هذه المفاهيم متقاربة في المعنى يعتبر التأويل نشاط ذهني مستعصي يخترق طبقات النص التحتية انه تخريج القراءة إلى ما لم يقرا فهو عبارة عن كتابة نص غير مكتوب.

كما يعني التأويل أيضًا رسالة أو خطاب من لغة إلى أخرى، أو التأويل هو الفعل الناتج عن إعطاء معنىً لعلامة فنحن نبحث عن المعنى العميق للنص فيما وراء المعنى الظاهر"المعنى الحرفي."

وهذا المعنى العميق قد يكون معنىً"روحيًا "أو" مجازيًا "أو معنىً" باطنيًا دينيًا ."ففي عُرف التأويل أنّ قراءة واحدة لا تكفي لبيان المعنى ووضوحه؛ قراءة واحدة لا تكفي للتعبير عن كلمة "الله "أو حتى تعابير البشر وإيماءاتهم وكلماتهم [2].

والمتأمل للتأويل الكلابسيكي سوف يكتشف من دون عناء أنو قد قام على دراسة النصوص المقدسة، سواء تعلق الأمر بنصوص العهد القديم أو العهد الجديد، إذ حاول المفسرون و المؤولون

---

[1] ، باحثة في الفلسفة، مخبر تطوير البحث في العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة سعيدة، الجزائر

[2] Julien de l'Apostat: «Encyclopédia Universalis. Corpus 12». France. S. A. 2002. .p. 310

الوقوف على تلك النصوص واستيعابها، من خلال الكشف عن المعنى الحرفي متجاوزين تعددالتفاسير والتأويلات، الأمر الذي جعل من تأويل تلك المرحلة توراتيا بامتياز وهذا كان مع فيلهم دلتاي وعليه نقول كيف حاول دلتاي تأسيس فكرة التأويل ؟

فلهم دلتاي Wilhelm Dilthey ١٨٣٣- ١٩١١ فيلسوف ألماني، وهو الممثل للفلسفة بوست- هيغلية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ٢٠ وكان عصره من أكثر العصور تكوينا للحياة العقلية في ألمانيا وهذا كان نتيجة التقدم العلمي من جهة وتطور التاريخ من جهة أخرى وفي تلك الفترة قد عرفت ظهور الكتب الكانطية النقدية وتجلي أعمال فيخته وشيلنج و هيجل وشلايرماخر وشوبنهاور.

وبالتالي أصبح الشعور بالحياة مشكلة حقيقية واقعية ولم تعد هناك ما يسمى بالمشكلات الميتافيزيقية و تعتبر نظرية العلم خير دليل على انهيار الفلسفات الميتافيزيقية، و هذا كان نتيجة الشعور بالتقدم الذي أحرزته العلوم الطبيعية، فقد ساعد علم الطبيعة الإنسان على تحقيق سيادته على العالم الذي يعيش فيه و إخضاعه لقواه.

و بعد أن ظهرت النزعة الواقعية في الشعر و في الروايات فكان من نتيجة ذلك أن فقدت المثالية فعاليته الشيء الذي ترتب عنه عدم الاعتقاد في ثبات المجتمع، و منه أصبح البناء الاجتماعي مهددا بالتقدم العلمي و بنتائج الثورة الصناعية، فسادت الروح التنافسية حياة الناس، و أضحت المشكلة آنذاك هي كيف نفسر الكون و كيف نتصور مكانتنا فيه على ضوء المعرفة العلمية، و بمعنى آخر كيف يمكن للحياة أن تستحق العيش في عالم العلم و الآلة.

ومع دلتاي أخذت صورة مختلفة، وهذا كانت نتيجة تصريحه بأن المشكلة الحيوية عنده هي مشكلة الفهمcompréhension ، أو معرفة العالم البشري (الحقيقة التاريخية). الأمر الذي جعل دلتاي يبدأ بالذات العارفة من وجهة نظر إبستمولوجية، بعد أن تساءل ما الذي يجعلها قادرة على الفهم ؟.

ونجد أن دلتاي قد افترض أن الإنسان يدرك العالم بواسطة مشاعره و انطباعاته الحسية، و عن طريق التفكير، و الموضوع المعرفي الحقيقي هو الموجود الإنساني الكلي الذي لا يدرك موضوعات فحسب بل يعرفها و يقيمها عن طريق مفاهيم أيضا

والمعروف عن منهج دلتاي أنه "فلسفة الحياة"، إذ يؤكد على أن موضوع الحياة هو موضوعه الأساسي إذ يقول: " عندما نواجه في البداية هذه الحقيقة الضخمة التي لا تكون نقطة بدايتنا بالنسبة للدراسات الإنسانية فحسب، لكن أيضا بالنسبة للفلسفة، فإنه يجب علينا أن نكشف عن إحكامها

العلني و يجب أن نفهم الحياة في حالتها الخام " وهذا إن دل على أن الحياة هي الواقعة الأساسية التي يجب أن تكون نقطة البداية الفلسفية. قبوله للنظرية القائلة ومنهجه كان يقوم على أن الفلسفة تنشأ من مشكلة الحياة اليومية قبوله بأن الفلسفة يجب أن ترتبط ارتباطا وثيقا بمعرفة الحياة.

إذا كان موضوع دلتاي الأساسي هو فلسفة الحياة فما المصادر التي اعتمدها في بناء هذا الموضوع؟

يقول هودجز: "لم يجد دلتاي في ألمانيا العون الذي كان يبحث عنه فوجده في الوضعية الفرنسية و في الفلسفة التجريبية البريطانية".

فما الذي وجده دلتاي في الفلسفة التجريبية و لم يجده في بلده ألمانيا؟، والمعروف أن الفلسفة التجريبية قد تأسست وفق لثلاث نقاط كبرى، فالنقطة الأولى كانت على يد فرانسيس بيكون حينما أسس الأورغانون الجديد في العلم الطبيعي واقر بفشل المنطق الأرسطي، و بعدها كانت النقطة الثانية مع جون لوك حينما شكك في قدرة العقل البشري فانتقل من الاهتمام بالميتافيزيقا إلى الاهتمام بالمعرفة.

و النقطة الأخيرة مع دافيد هيوم من خلال بحثه في الطبيعة البشرية، و بعد أن أكد على أن كل معرفة يجب أن تعتمد على المعرفة السيكولوجية، و لم يقتصر ذلك على نظرية المعرفة فحسب، بل حتى نظريته الأخلاقية و السياسية فكان بذلك أخلاقيا وعالم اجتماع قبل أن يكون سيكولوجيا.

وقد كان هذا تأثير على دلتاي، فهو يرى من جهة أنه يجب أن تكون الفلسفة دراسة تجريبية للعقل، ومن جهة أخرى يرى أنه يجب أن يكون علم النفس أساس أي علم في الدراسات الإنسانية وهنا نجد تأثير هيوم، تماما كما تكون الرياضيات أساس أي عمل في العلم الطبيعي.

إلا أن دلتاي يختلف عن هؤلاء من حيث أنهم فسروا الخبرة و المعرفة من وقائع الإدراك فقط، لذلك أعلن دلتاي أن دراسته السيكولوجية للإنسان ككل قادته إلى «تفسير المعرفة و مفاهيمها عن طريق قوى الإنسان بوصفه موجودا يشعر و يتخيل. لقد كان دلتاي كذلك على إلمام بالحركة التاريخية التي يقول عنها أنها مهدت السبيل لتحرير الوعي التاريخي من أسر الميتافيزيقا و من أسر العلم أيضا. إلا أنها كانت تفتقر إلى الأسس الفلسفية، لأن دراستها للظواهر التاريخية لم يكن مرتبط بتحليل وقائع الوعي.

دلتاي يعتبر من الفلاسفة الأكثر نفوذا في فلسفة الحياة. وقد ارتبط ارتباطا وثيقا بالحركة التاريخية أو بفلسفة التاريخ، التي اعتبرها فلسفة للفهم. التي هي أداة للكشف عن الحياة في الحياة. تفكير دلتاي يرتكز أساسيا على ما يلي: - قبوله للنظرية القائلة بأن الفلسفة تنشأ من مشكلة الحياة اليومية. - قبوله بأن الفلسفة يجب أن ترتبط ارتباطا وثيقا بمعرفة الحياة.

وقد كانت هذه بعض النقاط التي وجهت دلتاي في اهتمامه بفلســفة الحياة لتكون بذلك الحياة عند دلتاي هي الحقيقة الوحيدة التي ينبغي فهمها. و العلوم التي تســمى "بالدراســات الإنســانية" و التي تشمل التاريخ و الاقتصاد و القانون و السياسة... تشير إلى هذه الحقيقة.

و كما قلنا من قبل المعروف عنه انه كان لاهوتيا في البداية ثم فيلسـوفا وبعدها مؤرخا عمل على تجديد التأويلية انطلاقا من شلايرماخر ومع قدومه تبلورت طريقة جديدة ترى ان الهرمونطيقا هي أساس لكل العلوم الإنسانية وضع الأسس الابستمولوجية للعلوم الإنسانية وتفريقه بينها وبين العلـوم الطبيعية حيث انتهى إلى اعتماد العلوم الإنسانية منهجاً للفهم أما العلوم الطبيعية فتعتمد منهج التفسير..

إن فلسفة التأويل باعتبارها منحى جديدا اهتم بالفهم والمعنـى وخاصــة فـي التنــاول التــاريخي للنصـوص، ومحاولاتها تجاوز إشكالات البعد بين الماضي بكل معطياته وبين الحاضر بكل مفاهيمه و كلّ تأويل يكون انطلاقًا من وضعية محددة، واهتمامات خاصة تطبع فكر المستقبل، فهو يطرح أسئلة على النص تكون مغايرة لتلك التي طرحت في عصـر آخر نظرًا لبعد المســافة الزمنية وكذا اختلاف المفاهيم والتصورات.

نجد أن دلتاي حاول التقريب بين الماضي والحاضر على أساس فلسفي ارتكز على الهدف الــرئيس له وهو التفرقة بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية، وهكذا أســـس دلتـــاي لمـــنهج الدراسات الإنسانية حسب مبادئ الهيرمنيوطيقا .

وأصبحت كتابات دلتاي ركيـــزة مـــن ركـــائز الإشكالية التراثية، وأصبح جهده مدخلا كبيرا في المساهمة لتجاوز هذه الإشكالية، وفي جمعه بـــين الوعي التأويلي والوعي التاريخي توسعة لدائرة التأويل، وتجاوزاً للتأويل الديني الضـيق في زمانـــه، الأمر الذي فتح الباب على مصــراعيه أمام التأويل ليتناول كل الجهد والنتاج البشري.

فقد رفض دلتاي الوضعية والفلسفة الكانتية الجديدة في مقابل اهتمامه بالتجربة المستمدة من خبراتنا المكتسبة وتوظيفها في التفسير وحاول دلتاي أن يطرح السؤال الجوهري كيف نهم نصا ما انتمى الى الماضـي ؟ وحاول الإجابة عن هذا الســؤال عن طريق الفصــل بين العلوم الطبيعية و العلوم التاريخية حصيلة نشاط فعال للإجابة عن السؤال وهنا انشغل دلتاي بإصلاح الابستمولوجيا خاصة بعد صعود الوضعية كفلسـفة و رفض دلتاي الفروق بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية وقد كانت هذه بمثابة ثورة على الوضعية.

وللإجابة عن السؤال كيف تكون المعرفة التاريخية ممكنة ؟ بحث دلتاي من ناحية التحليل النفسي عن سمة الفهم و يقصد دلتاي بالفهم المنهج المستخرج من العلوم الإنسانية الذي يعطي خصوصية للظواهر الإنسانية والتاريخية في مقابل الظواهر الطبيعيةيقول دلتاي نسمي الفهم السيرورة التي من خلالها نتعرف على الداخل . (l'extérieur)بمساعدة العلامات المدركة من الخارج (l'intérieur)فالفهم لا يكون من دون تأويل ونقصد بالتأويل الفهم المقصدي لتجليات الحياة المؤسَّسة بطريقة دائمة [1].

فالتأويل وما يتميز به هذا الفهم انه يعطي لوعي الإنسان وحدسه ولغته وقدراته التأويلية الدور الأكبر في عملية تكوين المعارف كما انه يدرس الذات الإنسانية من حيث هي ذات فردية سواء تعلق الأمر بعلاقتها النفسية مع ذاتها، أم بعلاقتها الخارجية مع تاريخها هذا الاختلاف بين العالم النفسي والعالم المادي. [2]

وفهم الحياة الإنسانية لا يتم إلا انطلاقا من خبرة الحياة ذاتها إذ أن الوقائع الإنسانية لا يكون لها معنى إلا بتحديد العمليات والخبرة الداخلية للإنسان و انطلاقا من تشابه الخبرات الذهنية بين الأشخاص يمكن القيام بعملية انتقال ذهني باطنية لفهم الخبرة الباطنية للآخر.

هذا الانتقال يتيح لنا إمكانية إعادة معايشة خبرة شخص آخر، الذي نرمي من ورائه للوصول إلى عالم اجتماعي تاريخي يساعدنا في فهم العالم الإنساني الداخلي اعتمادا على التأويل، أي فهم تعبيرات الحياة وفك رموزها، و هو ما يجعل من الفهم أساسا. للدراسات الإنسانية أي فهم تعبيرات الحياة في مقابل العلوم المادية التي تقوم على التفسير[3]

ومن هذا نجد أن دلتاي تبنى منهجين من التحليل احدهما خاص بدراسة الإنسان، ويقوم على الفهم والثاني خاص بدراسة العلوم الطبيعية ويقوم على التفسير وعليه قام دلتاي بتأسيس تميز بين الفهم والتفسير بذلك اتجهت إشكالية الفهم اتجاها أخر.

---

[1] سعيد توفيق هرمونطيقا النص الأدبي بين هايدغر وغادمير، مجلة نزوى، العدد الثاني ١٩٩٢، ص ٨٤

[2] ريكور، بول من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل ترجمة، محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية القاهرة، ط ١، ٢٠٠١، ص ٦٤

[3] عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، ط١ ، دار النهضة العربية، بيروت -لبنان، ٢٠٠٣ ، ص ٨٢-٨٦ .

بذلك اتجهت إشكالية الفهم اتجاها أخر، نحو ربط المسالة الهيرمينوطيقية بالميتولوجيا والإشكال الابستمولوجي فإذا كان شلايرماخر قد اهتم نسبيا بالمسالة المنهجية في فكرة الهيرمنوطبقي الا انه لم يقم بالربط بين هذه المسالة وابستومولوجية العلوم الإنسانية .

التفرقة الشهيرة بين العلوم الطبيعية وعلوم الفكر، وذلك لاختلاف منهج كلّ منهما باعتبار أنّ العلوم الطبيعية تعتمد على" الشرح" والأخرى تعتمد على" الفهم ."

فالعلوم الطبيعية تشرح الظواهر بتطبيق القوانين العامة، وذلك بالرجوع إلى العلل والأسباب الفيزيائية، بمعنى أنّها تدرج الخاص في العام، في حين أنّ علوم الفكر الروح تهتم بفهم الظواهر التاريخية والنفسية عن طريق الإلمام بكّلية المعنى والقصد والعقل، فهذه الظواهر جميعًا تتخذ من الوعي موضوعًا لها.

فقد حاول دلتاي تأسيس العلوم الإنسانية تجعلها لا تسقط في الغزو المنهجي للعلوم الدقيقة التي تهتم بالظواهر الطبيعية على اثر النجاحات التي شاهدتها هذه الأخيرة فحاول إيجاد نقطة مركزية تعتمد عليها العلوم الإنسانية تسمح لها بان تضمن كونيتها.

لقد رفض دلتاي أن يكون المنهج التجريبي المعتمد في دراسة العلوم المادية كأساس لدراسة الظاهرة الإنسانية و هو ما جعله يعتمد الهرمينوطيقا كمنهج بديل في الدراسات الإنسانية، و ذلك للوصول إلى تأويلات موضوعية للتعبيرات الإنسانية الاجتماعية و الفنية.

فغاية العلوم الإنسانية هو البحث في الحياة و تعبيرا المختلفة و هذا للوقوف على الخبرة المعيشة، و الحياة لا تدرك إلا بمعايشتها مباشرة، و لكي نفهم الإنسان يجب أن ننظر إليه ككائن تاريخي و أن نبحث في تاريخيته و هذا يتطلب سياقا يضم الماضي و آفاقه المستقبلية، . إنها ذات أبعاد زمانية و متناهية[1].

ويمكن اعتبار دلتاي أول من حدد المفارقة الصارخة بين التأويل والتفسير وهي تفرقة خارجية من التمييز بين العلوم الإنسانية من جهة والعلوم الطبيعية من جهة أخرى وبهذا فكرة دلتاي تكون إما أن نفسر على طريقة العالم الطبيعي، وإما أن نؤول على طريقة المؤرخ، وتكمن خصوصية العلوم الإنسانية في تصوره حيث لا يمكن اختزالها إلى حدث فيزيائي.

ولكنها تتجلى في حقل الفكر من خلال حالات المعاش " أن البشرية وقد فهمناها بالإدراك والمعرفة تغدو لنا حدثا فيزيائيا ومن حيث هي كذلك فإنها لا تصبح قابلة للإدراك إلا بمعرفة طبيعية، ولكن من

---

[1] المرجع السابق ٧٨-٨٠

حيث هي عرض لعلوم الفكر فإنها لا تظهر إلا من حيث هي حالات إنسانية معيوشة قيض لها أن تعبر عن نفسها بمظاهر خارجية حياتية[1]

إننا نفهم فهما تاريخيا، لأننا أنفسنا كائنات تاريخية [2] وتعتبر هذه العبارة مرحلة جديدة في تاريخ الهرمونطيقا والعلوم الإنسانية والفهم الذيّ يؤديّ إلى معرفة" تاريخ الروح في التاريخ كِلِه"، وهذا الضرب من الفهم إنما هو تمرّن للذات لكي ترى نفسها بفهم، الذات التي تحقق الفهم الأصيل داخلها حينما تُنْصِتُ إلى ما يثيره النصّ المؤوَل وما يكشفه من ممكنات.

الدراسات الإنسانية عند دلتاي تبدأ من الفهم، لكن فهم ماذا ؟ انه فهم تعبيرات الحياة انطلاقا من تفاعل المؤول و الباحث مع تعبيرات الحياة عند الآخر هذه الأخيرة تعمل على نقل تجارب هذا الأخر

ليشاركها مع المؤول وكأنها تجاربه الذاتية التي عايشها. يميز دلتاي بنٌ نوعنٌ من التجربة: التجربة المعاشة التي استعملها في وصف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية التجربة العلمية والتي بزص علوم الطبيعة.

والتجربة التي يقصدها دلتاي تختل عن تجربة العلوم الطبيعة إنها التجربة المعاشة والتي تمثل كل ما هو معطى للوعي فان نفهم يعني أننا نفهم تعبيرا عن الحياة بل ينطلق من مقولات تنتمي إلى صميم الحياة ذاتها متجاوزين ما يميز العلم من مقولات ذات طابع سكوني و لا زماني لأننا نختبر الحياة في لحظات فريدة خاصة من لحظات المعنى أي من خلال الخبرة والتجربة وبالتاي يتضح أن التجربة الذاتية هي أساس المعرفة ولا يمكن تجاوزها .

يؤكد هابرماس أن التجربة الحية هي أساس نظرية دلتاي في العلوم الإنسانية" فقد جعل عملية فهم تعبيرات الحياة معقولة طبقا لنموذج الإحساس اللاحق لحالات النفس الغريبة، هناك علاقة مبادلة بين فهم التعبير، وبين فهم التجربة الحية ذلك أن تجربة مضت أو تخص ذاتا غريبة تصبح حاضرة في تجريبيتي الخاصة، في سيكولوجيا الفهم هذه كسيكولوجيا. [3]

على العلوم الإنسانية أن تركز كامل اهتماماتها على تعبيرات الحياة ، لان عملية الفهم يجب أن تنصب بالدرجة الأولى على تعبير موضوعي ثابت للحياة، فالفرد لا يفهم نفسه من خلال أسلوب

---

[1] رينررو كلنز، تحولات التأويلية، تر: فريق الترجمة في مركز الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العامي، العدد التاسع ١٩٩٠، ص ٥٦

[2] غادامير، الحقيقة و المنهج، تر: حسن ناظم و علي حكم صالح، دار اويا طرابلس، ط ١، ٢٠٠٧ ص ٣٢٦

[3] يورغن هابرماس المعرفة والمصلحة، تر حسن صقر، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، مصر، ط ٢٠٠٢ ص ١٤٢-١٤٣

الاستبطان بقدر ما يصل إليه)الفهم(من خلال موضع الحياة فالتأمل المباشر في الخبرة كما يرى. دلتاي، ينتج عنه إما حدس لا يمكن إيصاله، أو تصور هو تعبير عن حياة داخلية [1].

ويرى دلتاي في إيجاد مخرج من هذا الإحراج من خلال مفهوم الحياة، فمقولة الحياة تحتل مكانة محورية في فلسفته، وهي ذاتها بنية تأويلية، ولذلك تمثل الأساس الحقيقي للعلوم الإنسانية. فالحياة منتظمة بشكل يسمح لها بتأمل ذاتها لأنها تنطوي على معرفة، والتأمل الانعكاسي فيها يسمح بتحديد الكيفية التي تنبثق فيها الدلالة من سياق الحياة، لأنها تكشف عن ذاتها وتعبر عن نفسها في الأعمال الفنية وحكمة الأمثال والخرافات، قبل أن يتخذها العلم موضوعًا له.

أقام دلتايّ الصلة الجوهرية بين المدرسة التاريخية والتأويلية الرومانسية، إنه هو الذيّ حدّد أسساً لتأويلية تتخطّى شليرماخر؛ ولذلك" تبنّى بوعيٍ التأويلية الرومانسية، ووسّعها إلى منهج تاريخيّ"، وكذلك اقترح أن" يطبَق على التاريخ المبدأ التأويلي القائل إننا نستطيع فهم جزء ما بمقتضى النصّ الكلّيّ، ونفهم الكلّ بمقتضى الجزء"، ولم يقتصر على النصوص فقط بوصفها مصادرَ تؤسسُ الفهمَ، بل" الواقع التاريخي هو نصٌ يجبُ أن يُفهَم[2] ."

ولذالك صار التأويل مع دلتاي فنا شخصيا يستند إلى عبقرية المؤول وطبيعة علاقته بالمؤلف. ولذلك صار التأويلُ لديه فنّ الفهم، يقول" :نطلق اسم التفسير أو التأويل على ذلك الفنّ من فهم التجليات الحيوية الثابتة بشكل دائم"، ويقول" :يدور فنّ الفهم حول التأويل الشهادات الإنسانية التي حافظت الكتابة عليها [3] ومن خلال هذا نجد إن المشاركة روحية بين المؤول والمؤلف وان كانا ينتميان إلى عصور وأعراق مختلفة.

إن تأويلية فلهم دلتاي تريد أن تحقق تماهيا مع روح التاريخ التي أظهرت النص المؤول " أنها تنشد المشاركة الوجدانية مع الحالات النفسية الأخرى [4]. وهذه التجليات أكثر ما تتبدى في" اللّغة "و"الكتابة"، فالتأويل بطريقة دائمة يجد مرتعه الخصب في دراسة النصوص والنصوص التاريخية قبل كلّ شيء... كما أنّ للحياة نفسها - بحسب" دلتاي -"تأويلها الخاص. وهذه العلوم الإنسانية المتعذِّر تطبيقها cercle) " (herméneutiqueجميعها ترتبط ب"الدائرة التأويلية في العلوم الطبيعية.

---

[1] عادل مصطفى مدخل الى الهرمونطيقا المرجع السابق ص ٩٤

[2] غادامير، الحقيقة و المنهج المرجع السابق ص ٢٨٧

[3] ريكور بول، صراع التأويلات تر منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥ ص ٩٩

[4] پولتمان، " مسألة الهرمنيوطيقا"، ترجمة علي حاكم صالح، في مجلة" قضايا إسلامية معاصرة"، ص ١٢٤

إن مشـروع دلتاي التأويلي، ورغم المسـاهمة القيمة التي قدمها للهرمنيوطيقا من خلال توسـيع مجالاتها من جهة، ومحاولة وضع منهجية" علمية "لفهم الإنسانية أو الروحية، موازاة مع منهجية علوم الطبيعة من جهة أخرى، إلا أنه واجه جملة من الانتقادات الواسـعة، جعلت من غادمير يصـفه بأنه مشروع هزيل، فقد كانت جهوده غير موفقة، خاصة من خلال سعيه غير المسبوق وراء وهم الموضوعية في العلوم الإنسانية.

وما نصل إليه في الأخير إن تأويلية دلتاي ليست مجرد وسيلة، وإنما الوسيط الكلي للوعي التاريخي مما يستبعد

من معرفة الحقيقة ما عدا فهم التعبير، ومن ثم فهم الحياة. ففي التاريخ لا وجود لأي شـيء مستغلق، بحيث لا يمكن فهمه فكل شيء يفهم لان كل شيء يشبه النص.

هرمينوطيقا الشعر عند هيدغر

ا. بن علي محمد(•)

ملخَّص المداخلة:

الشعر هو ممارسة هرمونيطقية تؤول الوجود والتاريخ والذات واللغة. . ممارسة لا تستكين أبدا إلى صنمية الدلالة المفروضة مسبقا من طرف شبكة الفهم المحبوكة سلفا. التي لا تعمل إلا على خلق الملائمة بين المحتمل والمعهود، بين المختلف والنمطي من أجل الانتصار النهائي للشائع والمشترك وتكريس هيمنته.

إنه هيرمينوطيقا مسكونة بتوتر حيوي، ليس لها أي هاجس كانطي- نسبة إلى كانط-همه الأساسي هو التوافق مع قبليات ثابتة، وذلك لأنها لا تشرط نفسها بأي تواطؤ عقلاني، ولا تحدد مسارها كتركيب وتوحيد للمتنوع. وهكذا فالشعر كهرمونيطيقا هو تلك الثنية الأولية التي يغمرها مجرى غير محدود من التأويلات، والتي يتحدد مصيرها من خلال هذا المجرى كعملية تأويل لا تنتهي.

إن سؤال الشعر يتجاوز عند هيدغر نمط الكتابة الشعرية لينفتح على حالة القلق الوجودي الذي يعيشه الإنسان، وهومرتبط كذلك بحالة التيه التي ولدها عصرنا الحالي، و من هنا فإن شعرية هيدغر ستصبح ممارسه أنطولوجية تحضر من خلالها الذات من اجل طرح سؤال الكينونة من جديد، ومن هنا نتساءل: كيف يثير الشعر أسئلة الوجود التي يعيد من خلالها كشف التوتر الحيوي للوجود الناطق؟

مدخل:

يرى جادمير أن الفن أصبح موضوعا رئيسا في فكر هيدغر* في عامي ١٩٣١/١٩٣٢ حيث "جعل هيدغر لأول مرة من الفن موضوعا لفلسفته بشكل عام، وبصورة جوهرية، ووضع التحليل الظاهراتي للجمال الفلسفي على أساس جديد، وهذا الاهتمام بالفن نابع من المكانة التي يوليها هيدغر للفن، باعتباره منبع الحقيقة"، فالحقيقة تحدث في العمل بوصفه عملا فنيا"، وذلك بوصفها" إظهار موجود من هذا

• أستاذ محاضر المؤسسة: المركز الجامعي- غليزان، المركز الجامعي- برمادية –غليزان البريد الإلكتروني: falsafa20@yahoo. fr

النوع، لم يكن موجودا من قبل ولن يكون له وجود بعد مرة أخرى، وهذا الإظهار هو الإبداع، الذي يسميه هيدغر الشعر "جوهر الفن هو الشعر[1]"

بهذا المعنى يعتبر الفن بأسره شعري و موائم للحقيقة. هذه العبارة تفهم حسب جادمير على النحو التالي:"ليس تغيير صورة ما سبق تشكيله و ليس نسخ الموجود من قبل هما ما يشكلان جوهر الفن، وإنما التصميم هو الذي ينتج عنه شيء جديد بصفته حقيقة"، وهذا ما يشكل جوهر حدوث الحقيقة التي تكمن في العمل الفني[2]

على أنه إذا كان كل عمل فني يحمل في ذاته دلالات شعرية، فإن هيدغر يميز بين الشعر بالمعنى المعروف، وشعرية كل عمل فني، النحت، البناء. . الخ وهذا راجع لاختلاف طريقة التصميم، " لأن الشعر بالمعنى الأول- تمييزه اللغة.

فإذا كان الشعر –بمعناه الماهوي الواسع –طريقة في إظهار الحقيقة، فإن هذه الحقيقة تجعل من جميع الفنون شعرا من حيث ممارستها. إلا أن الشعر بوصفه فن القصيد يتفوق على جميع الفنون الأخرى في رأي هيدجر، لأنه يحفظ ماهية الشعر –بمعناه الواسع –من خلال اللغة، لأنه اقدر الفنون في التعبير عن الوجود، من حيث أنه يحفظ ماهية اللغة بتركها تعلن عن وجودها بكثافة، وهذا يعني أن خبرة الموجود البشري بالوجود تتجلى على أفضل نحو في الشعر، لأن الشاعر هو أكثر القادرين على دخول تجربة ما هوية مع اللغة، بهذا المعنى يعتبر هيدجر اللغة هي "الشعر الأصيل"، الذي يمكن من تجميع للاختلاف بين العالم والأشياء، بين الانفتاح والأرض، بين التحجب واللاتحجب.

اللغة بهذا المعنى تحمل الانفتاح، وتعلم الإنسان الإنصات إلى النداء، كما تعلمه الكيفية التي يتعين عليه أن يكون بها في العالم، وبما أن اللغة بناء "وتأسيس" للوجود وللإنسان وللتاريخ، فهي نفسها "الشعر في معناه الجوهري"[3]

١)-اللغة عند هيدغر:

يحتل موضوع اللغة موقعا حاسما في كتاب "مدخل الى الميتافيزيقا"، الذي يكرسه هيدجر لبحث السؤال "ما هو الوجود؟ ". الوجود لغة أو هو لغوي في بنيته وصميمه، لأن الكلمة وخاصة في شكلها

---

[1] مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ترجمة، ابو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا المانيا، ط١، ٢٠٠٣، ص٢٢

[2] المصدر نفسه، ص٥٤

[3] محمد طواع، هيدجر والشعر، نقلا عن:www. aljabriabed. net/n08_07tawaa. htm

الشـعري ليسـت عبارة عن صـوت أو علامة كما تختزل عند اللسـانين، وإنما هي البعد الأسـاسـي لإقامة الإنسان على الأرض.[1]

و"ليست الكلمات واللغة قواقع تختزن فيها الأشياء ببساطة من أجل تجارة الحديث والكتابة. وفي الكلمة وحدها وفي اللغة وحدها تصبح الأشـياء وتكون، فاللغة في جوهرها وصـميمها ليسـت تعبير ولا هي نشـاط للإنسـان –اللغة تتكلم، الكلمات ترن في الصـمت، ومن خلالها تتردد حقائق عالم المرء، هذا الرنين في الصمت ليس من الإنسان، العكس هو الصحيح، الإنسان في حقيقته وجوهره من اللغة.

ولنتأمل هذا الكلام لهيدغر: يبحث الفكر في طاعته لنداء الوجود عن "الكلمة، التي يمكن أن يتم من خلالها التعبير عن حقيقة الوجود. ولا ترنُ لغة الإنسـان التاريخي رَنيناً صـادقا إلا حين تولد من الكلمة"، ولكنها ترن رنينا صـادقا، فإن شـهادة النداء الذي لا صـوت له، المنبعث من ينابيع خفية يقرر بها دائما. وفكرة الوجود تحرس الكلمة، وتؤدي وظيفتها في ظل هذه الحراسـة واعني بها العناية باسـتخدام اللغة.[2]

الكلمات هي التي تظهر الموجود أمام الشـاعر أو أمام غيره من الناس، والأسـماء هي التي تمكنه من الاحتفاظ برؤاه، كما تسـاعد هذه الرؤى على التفتح والازدهار، ومهما يكن ثراء الخبرة، فلا ضـمان لفهمها ودوامها وتوصـيلها للآخرين، إذا لم يقبض لها الكلمات التي تترجمها وتفضـي بها وتنميها، وحين لا يجد المرء كلمة تترجم خبرته فلا جدوى للخبرة ولا قيمة، وربما لا وجود لها على الإطلاق، الأسـماء إذن هي التي تحضـر الأشياء وتمدها بالوجود والثبات. ومن هنا كانت النتيجة أن "اللغة هي مأوى الوجود"، حيث يقيم الإنسان المفكرون والشعراء هم أولئك الـذين يسهرون ويحرسون على هذا المأوى، حراستهم وعنايتهم هما الإنجاز التام لتجلي الوجود، إذ من خلال قولهم وبه، يحملون إلى اللغة ذلك التجلي، ويحتفظون به هناك.

---

[1] عادل مصـطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير، رؤية للنشـر و التوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧. ص٢٥

[2] احماد يعقوبي، مـاهيـة الشعـر، أو في النزوعات العنصرية لهايدغر، نقلا عن شبكة الأدب واللغة www.aleflam.net

٢)-نقد النظرة الستاتيكية للغة كآلية للتواصل:

عمل هيدغر على تصحيح التصور الشائع عن اللغة، والذي يختزلها في كونها وسيلة للتواصل، مبيناً أن مثل هذا التحديد لا يبلغ الماهية الحقيقية والخاصة باللغة. إن اللغة- يؤكد هيدغر- هي أولا وقبل كل شيء، ما يضمن إمكانية أن يوجد الإنسان في انفتاح الموجود: "هناك حيث توجد اللغة، يوجد العالم. [١]

إن الوظيفة التواصلية تجعل اللغة نعمة، لكن هذا لا يعني حصر ماهية اللغة في هذه الوظيفة، لأن هذه الوظيفة لا تعبر عن ماهية اللغة، بل هي على العكس من ذلك من نتائج هذه الوظيفة. هنا يصرح هيدغر بأن اللغة هي ما يضمن إمكانية الوجود وسط الموجود. ينبغي أن يكون موجودا منكشفا، وينبغي أن نستنتج من هذا الأمر مع هيدغر ارتباط وجود العالم بوجود اللغة، فحيث توجد اللغة يوجد عالم، وحيث يوجد العالم، يوجد تأريخ. هكذا نستخلص أن اللغة تمثل النعمة الأشد أصالة، فهي ما يضمن للإنسان كينونته التأريخية، بل إن هيدغر يحدد اللغة على أنها التأريخي نفسه، الذي يتصرف في الإمكانية العليا لوجود الإنسان، وهذا هو ما يحدد ماهية اللغة. فاللغة هي التي تكشف عن الوجود، فحيث تكون اللغة يكون هناك تاريخ كما يقول هيدغر.

هذا هو المعنى الواسع للشعر، الذي يكون ماثلاً في كل فن وكل تفكير أصيل باعتباره عملية جلب و إظهار الموجود إلى مجال الانفتاح؛ غير أن هذه الكلمة لا ترتبط فقط بمعنى الشعر كنوع أدبي " فن نظم أو قرض الشعر"، أي "فن القصيد"، رغم أن هذا الأخير يحتل مرتبة أساسية في فكر هيدغر. الشعر في معناه الخاص هو من عمل اللغة، و اللغة هي أداة الإنسان لتحقيق العلانية:وإظهار المستخفي، أو هي تجلي الموجود البشري في العالم الخارجي[٢]

لم يعد الفهم مسألة تساؤل يريد أن يكون مفتوحا وغير دوجماوي، بل أصبح أيضا مسألة تعلم لكيف ينتظر المرء ويترقب، وكيف يعثر على الموضع الذي سيكشف فيه وجود النص عن نفسه، ويسفر عن وجهة. إن اللغة نفسها هرمنيوطيقية في الشعر العظيم لأن الشاعر، كما يقول هيدجر، هو الرسول مابين الآلهة و الإنسان[٣].

---

[١] كرد محمد، الميتافيزيقا والشعر بين أفلاطون وهيدغر نقلا عن: http://ebn-khaldoun. com/article_details. php?article=516

[٢] أحماد يعقوبي، المقال و الموقع نفسه.

[٣] عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير، مرجع سابق، ص٢٦١

ليس التفكير مجرد تعبير يستدرج الفكرة إلى شبكة اللغة، بل هو نطق بلسان حال الوجود، أو هو على الأصح تعبير عن كلمة الوجود غير المنطوقة. يقول "هيدجر: "إن المهمة الوحيدة الملقاة على عاتق الفكر، هي أن يحمل في كل مرة قدوم الوجود إلى اللغة. وهو قدوم وإقبال مستمر يترقب الإنسان على الدوام"[1]، والنتيجة أنه " مثلما أنه لا يمكن أن يكون هناك وجود بدون فهم، ولا فهم بدون وجود، كذلك لا يمكن أن يكون هناك وجود بدون لغة، ولا لغة بدون وجود.

فلو لم تكن ماهيتنا تتضمن القدرة على اللغة، لكان كل وجود منغلقا أمامنا، بما فيه وجودنا نفسه، فبدون اللغة لما أمكن للإنسان أن يكون، وما أمكن أن يوجد بأي أسلوب يمكن أن نتخيله. يقول هيدغر ذلك بصريح العبارة "أن تكون إنسانا هو أن تتكلم"، ومن هنا وحّد بين ماهية الوجود والتفكير والإنسان، والشعر والفلسفة من جهة، وبين الوظيفة الهرمنيوطيقية للقول من جهة ثانية.

٣)- آليات تأويل الشعر:

في كتابة مدخل إلى الميتافيزيقا، "يقوم هيدجر" بشرح أنشودة في الإنسان" من مسرحية "أنتيجونا "لوفوكليس" في محاولة منه للتعرف على التصور الإغريقي الأول عن الإنسان، كما تعبر عنه القصيدة.

يقول هيدغر يقع تأويلنا في ثلاث مراحل:[2]

المرحلة الأولى: نقدم المعنى الباطن للقصيدة.

المرحلة الثانية: نتفقد التتابع الكامل للفقرات، ونحدد المنطقة التي تكشفها القصيدة.

المرحلة الثالثة: نحاول أن نتخذ موقفنا في مركز القصيدة، بحيث يمكننا الاطلاع على حكمها فيما يكونه الإنسان، وفقا لهذا الخطاب الشعري.

وعلى هذا فإن المرحلة الأولى لا تبدأ في الحقيقة تسلسليا، بل تبدأ بسعي للعثور على المعنى الذي يمسك صرح الألفاظ كله. في ضوء هذا المعنى يستطيع "هيدغر أن ينتقل إلى المرحلة الثانية، وهي أن ينتقل من فقرة شعرية إلى أخرى، لكي يحدد المنطقة التي تكشفها القصيدة وتسلط عليها الضوء. في مرحلة الثالثة، يقول هيدغر نحاول أن نقف في مركز القصيدة، أي في الحد الفاصل بين التحجب من جهة وبين الانكشاف الذي أتاحه الفعل الإبداعي للشاعر، وأن ننظر مرة أخرى بتمعن فيما تمت تسميته، يعني ذلك أن نتخطى القصيدة إلى ما لم تقله.

---

[1] مارتن هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، تر عبد الهادي مفتاح، نقلا عن:
http://aljabriabed. net/n11_11miftah. htm

[2] مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير، مرجع سابق، ص٢٦٢

ففي تناوله للشـاعر الألماني جورج تراكل يقول هيدغر: "إن دراسـته لتراكل ليسـت بيوجرافية ولا اجتماعية ولا سـيكولوجية، بل هي نظر في المكان الذي يشـعر منه تراكل، المكان الذي يكشـفه شـعره، ويسلط عليه الضوء، ذلك أن كل شاعر عظيم إنما يتحدث من داخل قصيدة شاملة وحيدة، لا تقال أبدا ولا تتم.

رغم أن"هيـدغر" يعترف أن هنـاك خطر لا يسـتهـان بـه، من أن يؤدي هـذا الحوار الفكري مع القصـيدة، إلى خلط يغشـى على ما تقوله القصـيدة، بدلا من أن يتركها تقول ما لديها بتلقائية وبسـاطة. ولهذا يقول: إن شرح القصيدة الشاملة التي اشرنا إليها، لا يمكن على أية حال أن يكون بديلا عن الاستماع الحقيقي للقصائد. [١]

الشعر بالنسبة لهيدغر، هو الإفصاح عن لا تحجب الموجودات، وإنارة للوجود الذي يحجب ذاته، والشاعر يعتمد إلى حد كبير على اللغة المتأصلة فيه، ويستخدم لغة العمل الشعري الفني، التي يمكن أن تصل فقط إلى أولئك المتضلعين باللغة نفسها.

إن الشـعر الذي يتخذه هيدجر رمزا على الطبيعة الشـروعية للإبداع الفني بأسـره، متعلق بالطبيعة الثانوية للحجر أو اللون أو النغمة. وفي الحقيقة تنقسـم عملية الشـعرنة على مجالين الأول هو الشروع الذي كان قد حدث حيث تكون اللغة مهيمنة والشروع الثاني يتيح للإبداع الشعري الجديد أن يبرز من الشروع الأول[٢].

٤)-لماذا اختار هيدغر الشعر ليكون متنفس الإنسان:

في سنوات ١٩٣٥-١٩٣٦ قدم هيدغر محاضرات عن:هولدرلين وماهية الشعر. تجاوز فيها محاولة تحليل ماهية الشعر وماهية اللغة، انطلاقا من ماهية الشعر، بل حاول –كما يقول غادمير- الكشف عن النظرات الفلسـفية العميقة التي تنطوي عليها تأملات الشـعراء، فالشـعر أصـبح مطالب بإيجاد مخرج النجاة في عصر سيطرت عليه التقنية[٣]

وهو قادر على ذلك، لأن لغة الشـعر لها القدرة على الإتيان بالأشـياء إلى العالم، وجعلها "تظهر في بدايتها البكر، فالشعر يبقى والحالة هذه، هو دائما ذلك العمل الفني المفتوح، على كل الاحتمالات، والذي

---

[١] المرجع نفسه، ص٢٦٥

[٢] هانز جورج غادمير، طرق هيدغر، تر:حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ، ٢٠٠٧، ص٢٣٨

[٣] مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، مرجع سابق، ص١٦

يمكننا أن نخترقه صوب كل الاتجاهات، وهذا عكس ما رآه أفلاطون من قبل عندما "حصر عملية الإبداع الفني في مجال الفلسفة دون الشعر، والسبب في ذلك راجع بالنسبة إليه إلى كون الشعراء في نظره يظلون مرتبطين بالمعرفة العامية، كما يسخرونها في إرضاء العامة، كما اعتقد أن إنتاج الشعراء يتسم بالضعف والرداءة "إذ لا تخلق المحاكاة سوى ما هو وضيع."

ولهذا سيولي "هيدغر أهمية كبيرة وعناية خاصة باللغة الشعرية، التي تقف دائما على عتبة ما يأتي على مجهول. إن الشعر يبقى الإنسان منفتحا فيما وراء الظاهر العقلاني، على الغيب والباطن، على المجهول اللانهائي، في حركة شاملة تتخطى آلية التقدم التقنوي الأعمى وتحتضن المجهول.

إن تأسيس الشعراء للوجود يحقق كينوناتهم، من خلال علاقتهم الوطيدة مع الحرية فالشاعر ذو قدرة على التحرر من النحو والمنطق، لا بالمعنى القواعدي المباشر، لكن بمعنى الخروج عن تقليدية وضع الكلمة في فضاء لغوي شبيه بالفضاء المنطقي الذي توضع فيه، وذلك باستجابته لنداء الوجود، من خلال الإنصات للغة الكينونة، التي تحفظ شفافية الكلمة وماهيتها.

فالكلمة في شكلها الشعري، ليست إشارة صوتية أو علامة مكتوبة، لها مغزى في القصيدة وإنما هي مانحة الوجود للموجود، وحافظته في القصيدة، وهو ما يساعد الشاعر على أداء دوره بإنقاذ اللغة من الكلام اليومي الزائف واللغو، بتسمية الموجودات بما هي عليه في كينونتها.

٥) <u>قيمة الشعر:</u>

يتناول هيدغر ماهية الشعر، كتأسيس لما عجز الفلاسفة عن تأسيسه، لكن في أي سياق؟ وحينما نطرح هذا السؤال، فإننا نستدعي موضوعا شائكا بالنسبة للفلسفة بصفة خاصة، إنه موضوع العصر الحالي الذي ينعته هيدغر بأنه عصر سيادة التقنية، "ففي عصر سيطرة التقنية الحديثة لا توجد موضوعات، أي كائنات قائمة قبالة الذات التي تمثلها، بل فقط أرصدة، أي كائنات جاهزة من أجل الاستهلاك أي من أجل استعمالها عن آخرها في استحضار الآخر.... لم يبق في حياتنا اليومية موضوعات، بل فقط مواد للاستهلاك توجد رهن إشارة المستهلك". [1]

لهذا يرى "هيدجر، أن سؤال الخلاص من قبضة التقنية كوضع أنطولوجي عام، يجب أن تهتم به الفلسفة، وذلك بالاعتماد أولا على البحث عن ماهية الشعر. وثانيا بإقامة محاورات مع الشعراء تكشف عن سر الألم الذي لا يمكن أن يدركه باقي الناس.. والمقصود من الشعر هنا هو ذلك المنحدر الأصيل

[1] مارتن هيدغر، كتابات أساسية ج٢، ترجمة إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٣، ص١٥٩

للفكر والشعر والفن معا. أما الشاعر المطلوب محاورته، فهو ذلك الذي يكون شاهد على علامات انسحاب المقدس وتواريه ليترك الحقيقة تكشف عن نفسها، فيكون بموجب ذلك وسيطا بين الحاضر والمستقبل ليكشف ما خبأه الزمان عن الناس، ذلك لأن أية نظرة إنسانية لا تستطيع أن ترى ولا أي أذن إنسانية أن تسمع بدون الكلمة الشعرية. يقول هيدجر:"إن القول الشعري ليس إلا تفسير لصوت الشعب".

إن ما يبسطه الشعر في منفتحه ليس سوى الحقيقة الكاشفة، التي تكشف حقيقة الوجود وتحجبها في الوقت ذاته، وهو ما يجعل القصيدة بقعة مضاءة تسمح بانفتاح الموجود وإخفائه، الأمر الذي ينتج عنه إمكانية وجود مكان ما، أو موضع ما يمتلئ بحاضر موجود. لذلك فإن الانفتاح والإقامة في الانفتاح، هما جوهر واحد لحدوث الحقيقة وهذا يعني أن نفهم العمل الفني عامة، والعمل الفني – الشعري خاصة- بوصفة منتميا إلى ميدان الوجود الذي يفتح عن طريقه، وهذا الميدان هو ذاته العمل الفني الذي لا يوجد إلا في انفتاح كهذا. فالقصيدة في اعتقاد هيدجر لا تحاكي شيئا، وإنما تكشف حين نقولها عن كيفية وجود الأشياء.

الشعر بوصفة تسمية مؤسسة للوجود، يشهد على الانتماء إلى الموجود بكليته، ومعنى ذلك أن التسمية بوصفها إحضارا للموجود بما هو عليه في كينونته، فهي تحضره ما هويا، من حيث أنها خلخلة للتسمية الميتافيزيقية، التي تبنى العالم على أساس إسمي يكون فيه الاسم هو الدلالة المطلقة للشيء قبل إنوجاده، فالتسمية هنا كينونة للماهية، وليست كينونة للشيء ذاته، وهذا يعني أن النص الشعري وإن كان يشير إلى عالم سابق له، إلا أنه ليس ذا بنية موضوعية تغلقه على ذاته، وليس متجها نحو الخارج من خلال العلامات، لكنه يعرض نفسه في وجوده الخاص دافعا الملتقى للتأمل فيه [١]

٦) <u>الشعر والفكر:</u>

إن الشعر حينما يجاور الفكر يمنح لهذا الأخير الإنارة، والقدرة على الانفتاح، وكذلك الفكر حين يجاور الشعر. و في الشعر كما في الفلسفة تستنطق الأشياء من جديد، ويعاد خلق العالم بالأسماء والكلمات، أو بالفكر والمفهوم.

لقد حمّل "هيدجر "الشعر والفكر قسطا وافرا من المسؤولية في قول حقيقة الوجود، وأقام بذلك حوارا فعليا بين الشعر والفلسفة، شكلا ومضمونا، بل كشف من ذلك عن الأساس المشترك بين الفكر والشعر. ففتح بذلك الممارسة الفلسفية على المجال الشعري وقرأ الشعر قراءة أنطولوجية، بعدما أقصى

---

[١] أحمد على محمد، مازن سليمان، <u>جماليات اللغة والشعر عند هيدجر</u>، مجلة تشرين للبحوث و الدراسات العلمية، المجلد٣٠، ع١، ٢٠٠٨، ص٢٢٥، ٢٣٨

الإجراء المنطقي العلمي، كشرط رئيسي من شروط التفلسف، لصالح الإجراء الشعري، معتبرا أنه لاشيء يضاهي الفلسفة في قول حقيقة الوجود سوى الشعر[١].

لهذا يقول هايدجر "ماهية الفن هي الشعر وماهية الشعر بدوره هي تأسيس الحقيقة، ونفهم التأسيس هنا من خلال المعاني الثلاثة التالية: [٢]

التأسيس بمعنى الهبة: بحيث يصبح المشروع الشعري الحقيقي انفتاحا أو انكشافا للآنية.... ولذا فكل ما يُوهب للإنسان، يكون في ذلك المشروع مستمد من الأساس المغلق على ذاته، أي من الأرض التي يقوم عليها كل ما هو موجود.

التأسيس بمعنى الإرساء: المشروع الشعري لا يأتي من العدم، لأن ما يتخذ هيئة المشروع، هو الوجود التاريخي للإنسان ذاته.... ويتأسس انفتاح ما هو موجود في الموجودات ذاتها، عند إرساء الحقيقة في المكان من خلال النموذج أو الشكل

التأسيس بمعنى الابتداء. يقول هيدغر "عندما يحدث الفن، أي عندما يكون هناك ابتداء، فإن التاريخ يحدث كذلك... والتاريخ هنا لا يعني سلسلة من الأحداث التي تتم في الزمان أيا كان نوعها ومدى اهميتها، وانما هو انتقال شعب من الشعوب الى مهمته المرتقبة"

إن سؤال الفكر والشعر مرهون بالحالة المقلقة، التي يعيشها الإنسان، ومرتبط كذلك بحالة التيه والظلمة، التي مافتئ العصر يشهد تعاظمها، حالة فقدت معها مجموعة من القيم دلالاتها وركائزها. حالة مثل هذه تدعو إلى الاستجابة للنداء، من خلال الاستماع لمثل هذه الأسئلة الأساسية المطروحة، أسئلة ذات أفق أنطولوجي، لا تُعنى فقط بهذا الموجود الجزئي أو ذاك، وإنما تهتم بالموجود في كليته.

<u>٧)-من هو الشاعر:</u>

الشاعر في نظر هيدجر، هو الكائن القلق أكثر من غيره على مصيره في عالم غريب، هو الوحيد القادر على الإفصاح عما لا يمكن تسميته، فهو"يسمى الآلهة ويسمى كل الأشياء بما هي عليه، وهذه التسمية لا تقتصر على منح اسم لشيء يفترض أن يكون معروف من قبل، ولكن الشاعر في قوله الكلام الجوهري، إنما يدفع الموجود لأن يصبح مسمى بفعل التسمية، لأن يكون ما هو عليه، ومعنى هذا أن الحيز

---

[١] إبراهيم احمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨

[٢] صفاء عبد السلام على جعفر، هيرمينوطيقا تفسير "الأصل في العمل الفني" دراسة في الانطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، (ب. ط)، ٢٠٠٠

الذي يعمل فيه الشعر هو البلاغة، لذلك يرى هيدغر أن يجب أن نقارب جوهر الشعر انطلاقا من جوهر اللغة، ومن ثمة، فالشعر تسمية مؤسسة للوجود، ولجوهر كل الأشياء، وليس مجرد قول يقال كيفما اتفق.

لهذا لابد أن يعاني الشاعر ما هو صعب وثقيل، وهذا الصعب والثقيل هو الذي يموقع القول الشعري كضرورة، فالكلام ينير ما يجب كي يكون الشاعر ضروريا حتى ينال نصيبه. فالشاعر إذن ضرورة بالنسبة لقول ليس فقط سوى تسمية في صمت، ويشتق الفعل سمى من كلمة اسم الذي يرجع إلى جدر يعني معرفة، فالاسم إذن يسمح بالمعرفة، وكل ما له اسم يعرف من بعيد، والتسمية هي الكشف ويكون عبر الانفتاح الذي ينفتح في صفة شيء ما، فالتسمية كشف وتحرير[1]

ففي محاضرته لماذا الشعراء؟ تناول بالتحليل قصائد "هولدرلين " و"ريلكه"، اللذين يرى في شعرهما أثر من آثار الآلهة الراحلين، وسؤال هولدرلين " لماذا الشعراء في زمن البؤس؟ يحمل في نظر "هيدجر" دلالات عميقة، إذ لا أحد يستطيع أن يقتفي أثر الآلهة الذين خلّفوا ورائهم زمنا بئيسا، غير الشعراء، ولكي يكون الإنسان شاعرا حقا –خاصة في زمن البؤس –فإن المهمة المقدسة الملقاة على عاتقه، هو أن يُمجد القداسة في زمن البؤس، ويُمهد لتجلي الوجود الحقيقي.

هذه الماهية التنبؤية للشعر، هي التي تجعل الشاعر يقف بثبات، فيكون هو ذلك المتوحد الأعلى، الذي يجعل مصيره الخاص شيئا متفردا، وبذلك يصنع الحقيقة للشعب، بأن يمثل هذا الشعب. وهذا ما يقوله هولدرلين في قصيدة"خبز وخمر:"

ومن الضلالة والنعاس........... يأتي المدد.

ومن الشقاوة والظلام........... يأتي الأبد

ومن البطون القاسيات......... تأتي البطولة.

وإذا كان الشاعر يؤسس الوجود بواسطة القول، فإنه يعبر عن عصره تاريخيا، وتبعا لهذا يعبر بطريقة بسيطة مباشرة، عن روح الشعب بوصفة كلا بسيطا، وشمولا لا تفاضل فيه ولا تفرقة بين طبقاته.[2]

---

[1] احماد يعقوبي، ماهية الشعر، أو في النزوعات العنصرية لهايدغر، نقلا عن شبكة الأدب واللغة www. aleflam. net.

[2] احماد يعقوبي، ماهية الشعر، أو في النزوعات العنصرية لهايدغر، نقلا عن شبكة الأدب واللغة www. aleflam. net.

خاتمة:

إن الشعرية الهيدجرية ممارسة هرمينوطيقية، يحضر في صلبها سؤال الذات والكتابة، والشعر حسب هذه التأويلية مغامرة، تهدف إلى فتح دروب الحرية كفعل للاختبار والولوج في المجهول، فهيدغر ينسب إلى العملية الشعرية دورا انطولوجيا خلاقا، فالشعرحين يخوض غمار المساءلة، فإنه يتوخى توليد الرؤى الاستبصارية والاستشرافية، بدءا من تفجير لغة الكائن الإنساني المهووس بالاستكشاف، فالشعر في جوهره تيه، بقدر ما هو مشروع لا مكتمل لا يتحدد بهدف غائي، تتوقف عنده حركة الشعرية[1]، ومن ثم فهو ضد الحقيقة التي تظهر كموجود يمارس إكراهاته على الكائن الجوهراني الشعري.

مراجع البحث:

* مارتن هيدغر، احد أهم فلاسفة القرن ال٢٠ ولد عام ١٨٨٩، ولد في مدينة فيرتمبرج بالمانيا، لم تحمل حياته في بداياتها احدثا مثيرة إلى غاية عام ١٩٢٢ حيث بنى كوخا في بلدته على احد المنحدرات وسط الغابة السوداء الشهيرة، ليمضي فيه حياة متواضعة في شبه عزلة بعيدا عن الأضواء. بدأت اهتماماته الفلسفية في المرحلة الثانوية. وفي عام١٩٢٣ مدرسا للفلسفة في جامعة فيبورغ، تدرج في السلك الجامعي حتى وصل لإدارة الجامعة عام١٩٢٧ خلفا لأستاذه هورسيل. شكّل كتابه الوجود والزمان المؤلف الرئيس في حياته العلمية. توفي في بيته عام ١٩٧٦. (نقلا عن مارتن هيدغر، أصل العمل الفنين مقدمة المترجم).

١)مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ترجمة، ابو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، المانيا، ط١، ٢٠٠٣، ص٢٢

٢) محمد طواع، هيدجر والشعر، نقلا عن: www. aljabriabed. net/n٠8_07tawaa. htm

٣) احماد يعقوبي، ماهية الشعر، أو في النزوعات العنصرية لهايدغر، نقلا عن شبكة الأدب واللغة www. aleflam. net.

٤) كرد محمد، الميتافيزيقا والشعر بين أفلاطون وهيدغر نقلا عن: http://ebn-khaldoun. com/article_details. php?article=٥١٦

٥) مارتن هيدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة:عبد الهادي مفتاح، نقلا عن: http://aljabriabed. net/n11_11miftah. htm

---

[1] عبد العزيز بومسهولي، الشعر وأسئلة الوجود، نقلا عن: http://aljabriabed. net/n٠٦_٠٣boumashouli. htm

٦)عادل مصــطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧.

٧)هانز جورج غادمير، طرق هيدغر، تر:حســن ناظم وعلي حاكم صــالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧

٨) مارتن هيدغر، كتابات أســاســية ج٢، ترجمة إســماعيل المصــدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٣

٩)أحمد على محمد، مازن سليمان، جماليات اللغة والشعر عند هيدجر، مجلة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، المجلد٣٠، ع١، ٢٠٠٨، ص٢٢٥، ٢٣٨

١٠) إبراهيم احمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، الدار العربية للعلوم ناشــرون، بيروت- منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨

١١)صــفاء عبد الســلام على جعفر، هيرمينوطيقا تفســير"الأصــل في العمل الفني" دراســة في الانطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، (ب. ط)، ٢٠٠٠

١٢) عبد العزيز بومســهولي، الشــعر وأســئلة الوجود، نقلا عن: http://aljabriabed. net/n06_03boumashouli. htm

من تأويليّة الهويّة إلى امتحان الإيتيقا كونيا

د. خالد البحري / تونس[1]

استهلال:

"إنّ التضحية بحرف واحد من كتاباتي لأجل اكتساب ودّ الجمهوروتجنّب إحراج الرأي العام وتعنيف الأفكار الشّائعة يعدّ جريمة". شوبنهاور، العالم بوصفه إرادة وتمثّلا.

ليست الذاتيّة تماهيا سكونيا مع ذاتها: فمن الأساسي بالنسبة إليها كما الزمن أن تنفتح لآخروأن تخرج عن ذاتها". مرلو بونتي، فينومينولوجيا الإدراك

تقديم:

المنعرج الهيرمينوطيقي لمفهوم الهويّة السرديّة:

إنّ قصدنا في هذه المحاولة هو أن نتفحّص أمر التفكير في الهويّة والإيتيقا الذي كابده الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور منذ أن خبر مقام الزّمنيّة الهيرمينوطيقي. ولعلّ ما يشهد لوجاهة هذه القراءة التي نروم من خلالها استشكال قضيّة راهنة ويكشف في الوقت ذاته عمّا تنطوي عليه من صعوبات، أنّه صار علينا اليوم أن نميّز بإلحاح شديد بين الخصوصي والكوني من جهة أولى وبين الإيتيقي والأخلاقي من جهة ثانية.

وإذا كنّا لا نماري في ما بذله ريكور من الجهد في مقارعة واقعة الهويّة تأويليّا سعيا لاستكشاف مدلولاتها وامتحان أبعادها وارتسام آفاقها، فإنّه لنا أن نزعم دون تجديف في القول إنّ اللّحظة الحاسمة في مناظرة مسألة الهويّة تؤاين تكوين أثرالزّمان والسّرد ذلك أنّ انتحات مفهوم "الهويّة السّرديّة" أحدث منعطفا هيرمينوطيقيا في فهم الزّمان ومثّل منطلقا نظريّا في تكبّد صروف الوعي دانيا من التاريخ أو قاصيا عنه فرديّا كان أو جماعيّا بما شكّل منطلقا لإعادة قراءة العلاقة بين الإيتيقا والأخلاق التزاما بالأفق الإنساني للتّاريخ.

---

[1] جامعة تونس-المنار

ولمّا كان إقبالنا على ريكور يروم مجاوزة لمجرّد التعريف بمقالته في الفينومينولوجيا، فإنّ رأس الأمر في استئناف النظر في ذات الشّأن الريكوري إنّما هو بالدقّة لازمة الوقوف على قضايا جوهريّة ما فتئت تستفزّ فكرنا وما انفكّ الباحثون يسائلونها إيّان تعقّب ما به يكون الإنسان –معطى ومطلبا- جديرا بما فيه من إنساني في حدّ ذاته.

وعلى ذلك نحن مطالبون بطرح سؤال أساسي بدا لنا أنّه يمكن أن يصاغ على النّحو التالّي: إذا كان ريكور قد نحت مفهوم "الهويّة السّرديّة" في المجلّد الثّالث من كتابه الزّمان والسّرد(سنة ١٩٨٥)، فهل تكشف استعادته لهذا المفهوم في كتابه الذّات عينها كآخر(سنة ١٩٩٠) انزياحا هيرمينوطيقيا من مسألة اللّغة إلى مسألة "الذّات" ومسعى أكسيولوجيا لامتحان الإيتيقا كونيّا؟

ربّ سؤال هو محصول وعي يتعنّى منازلة انجراحات العقل التي مازلنا نختبر في غضونها الشّأن الفلسفي لذلك نحن سننطلق من النّظر في طبيعة العلاقة التي يمكن أن تجمع الإنيّة بالغيريّة لدى ريكور حتى إذا ما تبيّن لنا الأمر أو هكذا ذهب في ظنّنا وقعنا على تمييزه بين الهويّة العينيّة والهويّة الإنيّة، كما أنّ دحض كلّ محاولة تروم اشتقاق الغيريّة من الإنيّة أو توليد الإنيّة من الغيريّة أحالنا إلى التّمييز الريكوري(ما بعد هيغلي) الحاسم بين الإيتيقا والأخلاق ومن ثمّ بين الهويّة السّرديّة والهويّة الإيتيقيّة.

واستنادا إلى ذلك سيكون بحثنا مؤلّفا من لحظتين كلتاهما ذات عنصرين. أولاهما لاستشكال العلاقة بين الانيّة والغيريّة والثّانية لامتحان المواجهة بين الأخلاق والإيتيقا، ونختم البحث في النظر في مقام الهويّة الأنطولوجي والأنثروبولوجي.

١- الإنيّة والغيريّة

أ- في أنّ العلاقة بين الإنيّة والغيريّة علاقة ديالكطيقيّة.

إنّ فاتحة كتاب الذات عينها كآخر كما خاتمته إنّما تقصدان إلى وضع هيرمينوطيقي بعينه لن ينفكّ الكاتب يسائله إيّان تعقّبه مطلوب الهويّة ذلك أنّ ديالكطيقا الغيريّة والإنيّة يشكّل المستوى الأساسي لهيرمينوطيقا الذّات التي تريد "أن تقف على مسافة متساوية من الكوجيتو الذي فخّمه وعظّمه ديكارت، والكوجيتو الذي أعلن نيتشه سقوطه وانهياره". [١] ولعلّ ما يشهد لوجاهة هذه المقاربة الهيرمينوطيقيّة للعلاقة بين الغيريّة والإنيّة ويكشف في الوقت ذاته عمّا تنطوي عليه من مفارقات، أنّ ريكور رفض البساطة النّظريّة التي عمدت إلى تنزيل الغيريّة منزلة جنس متجانس كما هو الشأن مع أفلاطون.

إنّ الذي أقصد ريكور إلى مثل هذا التوجّه الهيرمينوطيقي إنّما هو بالدقّة لازمة الوقوف على الطّابع التّعدّدي الدّلالات (polysémique) [٢] للغيريّة ذلك أنّه ربّما يجب على الفيلسوف أن يفكّر في

"اســتعصــاءالآخر(l'aporie de l'autre) أو إحراجيته "[٣] لأنّ خطابه "يتوقّف" [٤] أي أنّه مائت مثله ولن يصـير - تبعا لذلك- عاما. والمقصـود بذلك أنّه من المتعذر أن ينشـيء الفيلسـوف قيلا أو علما مطلقا بما يكون الآخر ولا حتى أن يفهم ذاته فهما مطلقا بواسطة ميتا- مقولاته أي أجناس النّظر الكبرى التي حكمت الميتافيزيقا.

وإذا كان افلاطون قد افتتح في محاوراته المسمّاة "ميتافيــزيقيّة" ديالكطيـــقا العينـــه / الهوهو والآخــــــر (le même et l'autre) [٥]، فإنّ رأس المسألة في مثل هذه القراءة يكمن –لدى ريكور- في تعقّب مدلولات الغيريّة وأبعادها ذلك أنّ الآخر لا يختزل –كما شــنّعه ريكور على الكثيرين وأوّلهم افلاطون- في آخريّة الغير (autrui) وإنّما يجعلنا نقع على التّعدّديّة الدّلاليّة للهويّة الذّاتيّة والتّعدّديّة الدّلاليّة للآخر ولعلّ أوّل ما يمكن الاحتجاج به للوقوف على بعض ما يمكن أن تكون علل التّعدّديّة الدّلاليّة للهويّة الذّاتيّة يســتمدّ من المســعى الذي انكبّ عليه ريكور في كتابه الذّات عينها كآخر والمتمثّل في بيان "عمل الآخريّة في قلب الذّاتيّة le travail de l'altérité au cœur de l'ipséité" [٦].

إنّ هذه التّأويليّة، أي تأويليّة الذّات، [٧] هي التي ســتجتهد في فهم الذّات أو تأوّلها تحت علامة غيريّة أصـليّة أو أسـاسـيّة. غير أنّ تأويليّة الذّات لا تفضـي إلى الإيقان من الذّات وإنّما تقود إلى إقرار بالذّات لا يكون بمنأى عن كلّ تظنّن[٨]. وإذا كان ليس لنا ولا علينا، في هذا الموضع، أن نأتي على شروط إجابة ممكنة عن أسـئلة الإنيّة والغيريّة، فإنّنا سـنكتفي باسـتشـراف الأفق الذي في اتّجاهه وفي حيّزه قد ننال ما نطلب. ونحن نقدّر أوّليّا أنّ استشراف ذلك الأفق يكون بتوسّط الأمرين التّاليين:

أوّلا: تأوّل حرف الكاف الذي في عنوان كتاب الذّات عينها كآخر(أو عين الذات بوصفها آخر).

ثانيا:تحديد سمات الغيريّة وسياقاتها.

ربّ أمرين ســيســمحان لنا بالوقوع على تمييز ريكور بين مفهومين اثنين للهويّة هما الهويّة العينيّة والهويّة الإنيّة بما يمثّل تحضيرا جيّدا للأرضيّــة التي سينشأ فيها مفهوم "الهويّــة السرديّــة (l'identité narrative)" وذلك في الدراسة السّادسة من كتاب الذّات عينها كآخر. علما وأنّ مفهوم الهويّة الســرديّة قد هلّ في النصّ الريكوري ســنة ١٩٨٥ أي في المجلّد الثالث من كتابه الزمان والســرد [٩] وهو ما يعني أنّ اســتعادته لهذا المفهوم إنّما تكشــف انزياحا هيرمينوطيقيا من مســألة اللغة إلى مســألة "الذات" انزياحا اقتضى من ريكور أن يخبر نازلة التفكير في تجربة الإنسان الزمانية ونشاطه السردي.

أوّلا: تأوّل حرف الكاف الذي في عنوان كتاب الذات عينها كآخر

يفسّـــر ريكور ما يعنيه في كتابه الذّات عينها كآخر بهذا العنوان قائلا "إنّ غيرية مختلفة أو على الأقلّ، ليســت فقط للمقارنة يوحي بها عنواننا، إنّها آخريّة يمكن أن تكون مكوّنة للذّاتية نفســها، الذّات عينها كآخر يوحي منذ البداية بأنّ ذاتيّة الذّات عينها تحتوي ضــمنا الغيرية إلى درجة حميمة، حتى إنّه لا يعود من الممكن التفكير في الواحدة دون الأخرى، أو لنقل في لغة هيغل إنّ الواحدة تدخل في الأخرى".(١٠)

لقد كان من شأن ريكور في وضعه لمثل هذا العنوان أن يتفحّص آيات الخطّة المرسومة التي تحكم مســألة الإنيّة والغيريّة بدء ممّا يســميه التفكّريّة (réflexivité) وتجلياتها لدى افلاطون (مســألة الانهمام بالذّات (le souci de soi) أو الانهمام بالنفس (le souci de l'âme) في محاورة مدح ســقراط) وكذلك مع أرسـطو (مفهوم الصّـديق كذات أخرى (un autre soi) في كتابه أخلاق إلى نيكوماخوس) ثمّ مرورا بالتمييز بين العينيّـة والإنيّـة idem et ipse)، selbes et selbst، same et self، mêmeté et ipséité) وانتهـاء بديالكطيقا الغيريّة والإنيّة.

يُباين ريكور بين استخدامين أو معنيين للفظة الــ"كاف(comme)" الواردة في عنوان الكتاب (Soi-même *comme* un autre). يتعلّق المعنى الأوّل بالمقارنة ((wie/le comme comparatif بالألمانية) وهو معنى يســتبعده الكاتب. وفي مقابل ذلك فإنّه يشــدّد على اســتخدام ثان يدور على معنى التضمين (l'implication) أي بما هي/باعتبارها (als/en tant que بالألمانية(ذلك أنّ الغيريّة لا تنضاف إلى الإنيّة من الخارج وإنّما الإنيّة تكون -على العكس من ذلك- منتهشــة بالغيريّة وهو ما نتبيّنه من قوله "ولقد أردنا حين استعمالنا الكاف في كآخر التأكيد على الدّلالة الأقوى، إذ لم نشأ فقط أن نقيم مقارنة – الذّات عينها شبيهة بآخر- بل أردنا التضمين: الذّات عينها، بما هي... آخر".(١١) ويضيف ريكور في موضع آخر قائلا:«إنّ طموح فخته (Fichte) وهوسرل من بعده (تمثّل في) إقامة تكوين كلّي (كوني) وتأسيس ذاتي جذري، وهذا المطمح يعبّر عن إرادة إقفال، أو بتعبير أدق يعبّر عن حالة انفصــال تجعل من الغيريّة (الآخريّة) تتساوى مع الخارجانيّة الجذريّة"(١٢).

ثانيا: تحديد سمات الغيريّة وسياقاتها.

إنّ اعتبار الإنيّة كغيريّة تجعل من الغيريّة تتميّز–لدى ريكور- بالسّمات الثلاث التّالية:

أوّلا: الآخر يتعارض مع الذّات لكنه لا يتعارض مع العينه (au même) لأنّ الآخر هو ذات أخرى وليس جوهرا آخر.(١٣)

ثانيا: إنّ ميتا - مقولة الغيريّة (la méta-catégorie de l’altérité) التي كان أفلاطون قد وضعها ضمن قائمة الأجناس الكبرى (الهوهو والآخر) لا تجعلنا ندرك حقيقة الغيريّة ذلك أنّنا نعيش تجربة الغيريّة ضمن نوع من الألم والعذاب الذي يضع حدّا لمبادراتنا ويسبقها.

ثالثا: إنّ الغيريّة، كما السّلبيّة (négativité)(١٤)، تحضر وفق ثلاثة أشكال مختلفة تمثّل«الرّكيزة المثلّثة للسلبيّة وبالتّالي للآخريّة»(١٥) وهي:

الشكل الأوّل: غيرية الجسد الخاص باعتباره واسطة بين الذّات والعالم (دي بيران – مارسال – مرلوبونتي – هنري).

الشكل الثاني: غيرية الآخر أي السّلبية التي تتضمّنها علاقة الذّات بـ"الغريب" (l’étranger) بالمعنى الدّقيق للآخر غير الذّات. وبالتالي الغيرية (الآخرية) الملازمة للعلاقة البيذاتية (هوسرل- ليفيناس).

الشكل الثالث: غيرية الوعي الأخلاقي أي تلك السلبيّة الأكثر اختباء بمعنى سلبية العلاقة بين الذّات والذّات عينها وهي الضمير أو الوجدان الأخلاقي (هيغل-هيدغير-نيتشه-فرويد).

ومن جهة أخرى يحلّل ريكور مبحث غيريّة الآخر ضمن ثلاثة سياقات:

أوّلا: سياق إيتيقي (الدراسة السابعة): أرسطو ومسألة صداقة الذّات.

ثانيا: سياق أخلاقي (الدراسة الثامنة): كانط ومسألة الاحترام والالتزام.

ثالثا: سياق أنطولوجي (الدراسة التاسعة): هيدغير ومسألة الرّعاية (sollicitude) ونداء الوجود المتعيّن(Dasein) .

بيّن من هذا أنّ الإحاطة بما يندب إليه كتاب الذّات عينها كآخر من "منع الذّات من أن تحتلّ موقع التأسيس"(١٦) إنما يلزم فيها الوقوف على تهافت كلّ محاولة تروم اشتقاق الغيرية من الإنيّة أو توليد الإنيّة من الغيريّة وبالتالي تستهدف خلخلة التوازن بين العمل والألم يقول ريكور:"كنّا قد أعلنّا استباقا الطّابع التّعدّدي الدلالات للغيرية الذي يتضمّن كما قلنا، بأن الآخر (autre) لا يختزل بآخرية الغير (autrui) كما يعتقد بسهولة الكثيرون ويسلّمون بذلك كأمر مكتسب سلفا. إنّ هذه النقطة الثانية تستحقّ منّا تفسيرا. إنّها تنتج من حيّ الديالكتيك الشهير للعينه (du même) وللآخر نتيجة الاتصال بتأويليّة الذّات"(١٧).

وعلى هذا الأساس، يتّخذ ريكور مسافة مضاعفة:

أوّلا: من هوسرل الذي أقام مقاربة إيغولوجيّة أو أنانويّة (égologique) ترنسندنتاليّة تجعل من معرفة الأنا شرط وجود كلّ معرفة أخرى للآخر وللغير وهي المسؤولة عن ظهور المعنى وانبثاقه ومن ثمّ فهي تشتقّ هذا الآخر من الأنا.

ثانيا:من ليفيناس الذي أقام مقاربة إيتورولوجيّة أو في تبعيّة للغير (hétérologique) لا تنطلق من الأنا (l'égo) وإنّما من الآخر[١٨] وهاهنا يظهر المنقلب الهيرمينوطيقي الريكوري الذي سـيقطع مع العادة النّظريّة السّيئة التي تصرّف الغيريّة من منطلق الإنيّة بمعنى تُصوِّر الآخر عن طريق تشبيهه دوما بذاتي أي إدخاله ضـمن ذاتي وبالتّالي انكار غيريّتة وهو ما أدّى بباحث مثل فرنسـوا دوس (François Dosse) إلى التأكيد أنّ الطريق الأقرب من الذّات إلى الذّات يمرّ أوّلا عبر الآخر (الغير) وثانيا عبر الغريب.[١٩]

ب- في التمييز بين الهويّة الشّخصيّة والهويّة السرديّة.

يقيم ريكور في الدراسـة السـابعة من كتابه الذّات عينها كآخر (عنوانها: الذّات والإسـتهداف الأخلاقي) تمييزا بين الإيتيقا والأخلاق [٢٠] معتبرا أنّ الإيتيقا تنتمي إلى المسـتوى السـردي من الشّـخص والجماعة الإنسـانيّة وبالتّالي فإنّ التمييز الحقيقي سـيكون بين السـرديّة (narrativité) والأخلاقية (moralité).

ويحدّد ريكور - في تحليله لمفهوم الهوية الشخصيّة- الطبيعة الوجودية لهذا المفهوم أكثر ممّا فعل في نصـوصـه السّـابقة منطلقا من بيان الهويّة كعينيّة (idem/mêmeté وهي الهوية الجوهرانية أو الصـورية) والهويّة كذاتيّة (ipse/ipséité وهي الهوية السـرديّة الإيجابية للذّات). ويعتبر أنّ هذا التّمييز بالغ الأهمّية لأنّ تحليلية الشخص تسمح بكشف بعد الهويّة الزّمني [٢١] فمثلما أنّ للشخص تاريخا، فإنّ الهويّة الشخصيّة (l'identité personnelle) لا يمكن لها أن تنمو وتتسع إلاّ ضمن الزّمان ولذلك يرفض ريكور في تحليله للهويّة الشّخصيّة إرجاعها إلى ما يسميه الـــ"عينه" أي شيء ما يظل "هوهو" على امتداد الزّمن [٢٢] لكن من المحال، طبعا، أن نفكّر في الهوية الإنسـانيّة من دون العودة إلى عينيّة ما. فمن أيّة طبيعة هي هذه الديمومة في الزّمن لمّا نتحدّث عن الهويّة الإنسانيّة وعن هويّة أنفسنا بالذّات؟

يؤاين تكوين أثر ١٩٦٠ (الإنسـان الخطّاء L'homme faillible) [٢٣] تكوين المفهوم الحاسـم في فهم الهويّة أعني مفهوم الطّبع (le caractère) [٢٤] كانفتاح متناه على عالم الأشياء والأفكار والقيم والأشخاص وكطريقة في الوجود تنهض على منظور متناه وعملي «لم نختره»[٢٥].

إنّ الإنسان لا يستطيع أن يغيّر من طبعه لأنّ للطّبع طبيعة ثابتة لا تتبدّل وهي أيضا طبيعة موروثة ولو أنّ طبع الإنسان يكون في الوقت نفسه مندرجا ضمن حركان الوجود وسيلانيته الأنطولوجيّة.

أمّا نصّ سـنة ١٩٩٠ الذّات عينها كآخر فإنّه يلوّح بضـرورة اسـتئناف تحليلات سـنة ١٩٦٠ بشـأن الإنسـان الخطّاء وإتمامها [٢٦] ويعتبر أنّ الطبع يشـير - ضـمن قطبيّة مفاهيم العينيّة والانيّة- إلى قطب

العينيّة حيث أنّ العينه (idem) والذّاتية(ipse) ينزعان إلى التطابق [٢٧] غير أنّ الطّبع ينطوي أيضا على بعد زمني من حيث أنّه استعداد مكتسب ويعني ذلك أنّ الطبع نفسه لا يمكنه أن يرجع كلّيا إلى الهويّة-العينيّة لأنّ السمات التي تشكّل الطّبع تكون هي ذاتها مكتسبة عبر الزّمن أي أنّ الطّبع لا يتشكّل إلاّ بالاغتناء بعناصر جديدة. [٢٨]

إنّ هذا "البعد الزمني للطّبع" [٢٩] يعلّمنا أنّ الهويّة الإنسانيّة تتجاوز العينيّة الخالصة والمجرّدة. وإذا كان الأمر على هذا النّحو فإنّه لا بدّ من استدعاء عامل آخر عدا العينيّة من أجل فهم الذّات الإنسانيّة فهما جيّدا. ويطلق ريكور على هذا العامل الجديد اسم "انيّة" ويقصد به ما هو في الوقت نفسه مبدأ التّغيّرات والمستجدّات وينطوي على "ديمومة في الزّمن" في معنى مختلف تماما عن العينيّة.

لكن لا يذهبنّ في ظنّنا أنّ دعوى ريكور الأساسيّة تنهض على القول بأنّ الطّبع يتغيّر وإنّما هي تقوم على التأكيد أنّ هذا التّغيّر في مفهوم الطّبع يفهم كتغيّر طارئ على شيء ما بمعنى تغيّر يتعلّق بالـ"ماذا" (un quoi) وليس بالـ"من" (un qui) لأنّ "هويّة الـ"من" ليست إذن هي نفسها سوى هوية سردية"[٣٠] وتبعا لذلك تكون الهويّة لدى ريكور مفهوما عمليّا إذ "أن نتحدّث عن هويّة فرد ما أو جماعة ما هو أن نجيب عن سؤال:من قام بمثل هذا العمل؟ من هو فاعله؟»[٣١]. إنّ الإجابة تكون إذن سرديّة أي سرد تاريخ أو قصّة حياة ما بمعنى أنّ القصّة التي تسرد تقول الـ«من(le qui) المتعلّق بالفعل"[٣٢].

إنّ الطبع هو إذن الأنموذج الذي يسمح بالتّفكير في "الدّيمومة في الزّمن" كعينيّة أمّا الأنموذج المقابل، أي أنموذج الانيّة، فإنّه يتعلّق بما يسمّيه ريكور الوفاء بالوعد /بالعهد(la parole tenue). بلغة أخرى، إذا كان الطبع يجيب عن سؤال: ماذا أنا؟ (Que suis-je ?) فإنّ الانيّة تجيب عن سؤال: من أنا؟ (Qui suis-je ?). أمّا ديمومة الوفاء (ديمومة الصّداقة واستمراريتها مثلا) فإنّها لا تتمثّل في هويّة جوهر ما وإنّما هي تنهض على المثابرة والدّأب في الوفاء لـ" الكلمة المقطوعة " (la parole donnée) بما يعني أنّ للهويّة –لدى ريكور- معنى إيتيقيّا باعتبار أنّ السّرد هو الذي يؤسّس للهويّة.

وإذا كان ريكور قد تحدّث في المجلّد الثالث من كتابه الزّمان والسّرد عن الثبات على الذّات (constance de soi) وفي كتابه الذّات عينها كآخر تحدّث عن الإبقاء أو المحافظة على الذّات (maintien de soi) [٣٣] فإنّ ذلك لا يعني أنّه قد تخلّى - دون إضافة- عن مفهوم الطّبع كمقولة شيئيّة وإنّما هو يتحدّث عن قطبيّة أو عن ديالكطيقا العينيّة والانيّة [٣٤] المهيّئ لمفهوم الهويّة السرديّة هاكم ما يقوله:"لن نعجب بأن نرى الهويّة السرديّة تتأرجح بين حدّين، حدّ أقصى أسفل حيث تعبّر

الدّيمومة في الزّمن عن الخلط بين الــ"عينه" والهويّة الذّاتيّة، وحدّ أقصى أعلى حيث تطرح الذّاتيّة مسألة هويّتها من دون أيّ عون أو مساندة من العينيّة". [٣٥]

إنّ رأس الإشكال في الهويّة السرديّة بما هي تجسيم أو تجسيد لديالكطيقا العينيّة والانيّة هو أنّ الشخص المجرّد أي الانيّة بما هي كذلك يتصيّر شخصيّة (un personnage) ضمن سرد ما. فمن أين لريكور بتعيين ديالكطيقا العينيّة والإنيّة؟

إذا كان ليس من الهيّن أن نأتي على تطوّر فكر ريكور، فإنّ الآكد أنّ كتاب الزّمان والسّرد ينطوي على تحليلات لمفهوم سيوضّح دلالة الهويّة السرديّة وهو مفهوم صياغة الحبكة(la mise en intrigue).

إنّ صياغة الحبكة هي الأنموذج النّوعي للترابط بين الأحداث داخل الزّمان ذلك أنّها تدمج الظّروف داخل شكل معيّن لكأنّ الأحداث الطّارئة أو المحتملة تمثّل جزء من سرد متناسق ومنسجم. ويعرّف ريكور هذا التّرابط بأنّه توافق (concordance) أو تأليف للمتغاير والمتنافر. ولمّا كانت الظرفيّة الخالصة تصير داخل السّرد وبطريقة معيّنة محتملة أو ضروريّة فإنّ ذلك يعني أنّ "الصدفة تتحوّل إلى مصير وقدر". [٣٦]

وإذا كانت صياغة الحبكة تنتج نوعا من الوحدة بين المكوّنات المتنوّعة والمتفاوتة أو المتغايرة للسرد وبين المقاصد والأسباب والصّدف فإنّ الشخصيّة لا تكون -حسب ريكور- إلاّ الشّخصيّة التي تصوغها الحبكة. بيد أنّ مفهوم الحبكة يمكن أن يبدّل موضعها من السّرد إلى الشّخصيّة الواردة في السّرد. ها هنا نعثر من جديد ضمن هذه الشخصيّة على الديالكطيقا التي بين العينيّة والإنيّة وذلك في صورة متعيّنة.

إنّ البيّن ممّا تقدّم أنّ الهويّة السرديّة تتكفّل بوضع مخطّط أو لنقل إنّها تبدي للعيان العلاقات التي تتأرجح بين قطبي الطّبع والإبقاء أو المحافظة على الذّات، بين البطل الذي يمكن تعيين شخصيته أو هويّته (identifiable) والـ"إنسان من دون خاصيات" حيث تفقد الإنيّة تقريبا كلّ دعامة العينيّة وسندها.

٢- الأخلاق والإيتيقا

أ- الهويّة السرديّة والهويّة الإيتيقيّة.

تقع الهويّة السرديّة –حسب ريكور- ما بين قطبين اثنين: قطب عينيّة الطبع (أو على التدقيق: الإنيّة-العينيّة للطبع) وقطب الإنيّة الخالصة المتعلّقة بالإبقاء أو المحافظة على الذّات وفي الحالة الأخيرة فإنّ الهويّة السّرديّة المتأرجحة بين العينيّة والإنيّة تكون في مواجهة مع الهويّة الإيتيقيّة.

يمثّل الإبقاء أو المحافظة على الذّات بالنّسبة إلى الشّخص طريقة في التّصرّف تجعل الآخر يستطيع أن يعتمد عليه يقول ريكور:"بالنسبة إلى الشخص فإنّ المحافظة على الذّات هي أن يتصرّف هذا

المرء بطريقة تجعل الآخر يستطيع أن يعتمد عليه، ولأنّ أحدهم يعتمد عليّ فإنّي أصبح *محاسبا* لأعمالي أمام آخر غيري". [٣٧]

واستنادا إلى ذلك نقول إنّ الحالة القصوى للإنيّة أي الإنيّة الخالصة تعتبر –ضمن ديالكطيقا العينيّة والإنيّة- بمثابة هويّة إيتيقيّة وهذا يعني أنّ الهويّة الإيتيقيّة تتجاوز الهويّة السّرديّة. ويقيم ريكور البيّنة على ذلك من خلال إجابتين: ها أنذا! (me voici!) وهنا أنا أتوقّف (ici je me tiens) [٣٨]: إنّها إجابة *واحد ما* مضطلع بالمسؤوليّة ضمن وضعيّة نقديّة حيث يفقد هذا الشخص كلّ دعامة داخل العينيّة أو، ضمن هذه الحالة، داخل رسوخ تقليد سردي معيّن.

وعلى هذا الأساس، نقول إنّ القطب الأقصى للهويّة السرديّة كإنيّة يلامس الهويّة الإيتيقيّة بل إنّه ربّما يجب على الهويّة الشخصيّة أن تكون متماثلة مع الهويّة الإيتيقيّة ذلك أنّه إذا كانت الدّيمومة في الزّمن محدّدة بواسطة الوفاء للوعد (la fidélité à la promesse) وأنّ الهويّة تكون مسؤوليّة شخص ما / واحد ما محاسب على أفعاله فإنّ مفهوم الإبقاء أو المحافظة على الذّات هو مفهوم "إيتيقى بالأساس".[٣٩]

تتجلّى الهويّة الإيتيقيّة إذن على مستوى أرقى متعال على الهويّة السرديّة التي تجد نفسها ممزوجة بحبكات اجتماعيّة وبأشكال مخصوصة من الوفاء والإخلاص ولعلّ هذه النتيجة هي التي حتّمت على ريكور إقامة تمييزه الشّهير بين الإيتيقا والأخلاق.

ب- الهويّة الإيتيقيّة والهويّة الأخلاقيّة.

تكون الإيتيقا متعيّنة وغائيّة (téléologique) إذ أنّها تنشغل بالحياة الجيّدة الخيّرة أمّا الأخلاق فهي أدابيّة أو واجبة (déontologique) وكونيّة (universelle) إذ أنّها تنشغل بالإلزام أو الالتزام (obligation). إنّ الإيتيقا تحيل إلى التّراث الأرسطي أمّا الأخلاق فإنّها تحيل إلى التراث الكانطي.

على هذا الأساس، يجب أن نقول إنّ الإيتيقا تنتمي كذلك إلى نوع من الجماعة المتعيّنة وبالتّالي تنتمي إلى السّرديّة في حين أنّ الأخلاق تتعالى على البعد التّاريخي. بيد أنّ الترابط بين الإيتيقا والأخلاق يبدو –لدى ريكور- أعقد ممّا نتصوّر لذلك يحلو له دائما التّعبير عنه بأنّه أكثر ديالكطيقيّة. فمن جهة أولى يعبّر ريكور أنّ كلّ إيتيقا يجب أن تمرّ عبر النّقد أو عبر غربال المعيار الكوني أو الكلّي. ومن جهة ثانية يتحدّث ريكور عن أولويّة الإيتيقا على الأخلاق معتبرا أنّه يجب على الأخلاق أن تلجأ إلى الإيتيقا لأنّ الإيتيقا تحتوي الأخلاق. [٤٠] فكيف يمكن فهم هذه العلاقة المتبادلة؟

انتهى ريكور في كتابه الزّمان والسّرد إلى تعيين حدّ للهويّة السّرديّة ذلك أنّه يمكن أن نقصّ أو نروي كثيرا من الحكايات عن حياة شـخص ما. وهذا يعني أنّ الهويّة السّـرديّة لا تتوقّف عن التّكوّن والانفكاك. وجرّاء هذا التّزعزع ومن خلال عدم الإسـتقرار هذا تتصـيّر الهويّة السّـرديّة إشـكالا: كلّ واحد (chacun) بإمكانه أن يتسـاءل من أنا؟ (Qui suis-je ?). إنّ الهويّة السـرديّة لا تقدّم إجابة نهائيّة ومن ثمّ فهي لا تدّعي اسـتنفاد إشكال إنيّة الذات. ففي لحظة الفعل يجب على الشّخص أن يتّخذ قرارا ويقول: هنا، أنا أتوقّف! (ici، je me tiens!).

إنّ الهويّة السّرديّة لا تعادل إنيّـــة حقيقيـّـــة إلاّ بموجب هذه اللحظة القراريّة (moment décisionnel) "التي تجعل من المســؤوليّة الإيتيقيّة العامل الأرقى أو الأســمى للإنيّة". وها هنا تلامس الهويّة السّـرديّة –حسـب ريكور- أقصاها ومنتهاها وبالتالي يجب عليها أن تنظمّ إلى المقوّمات أو المكوّنات غير السّـرديّة لتشكّل الذات الفاعلة (٤١). فما هو إذن هذا المقوّم أو المكوّن غير السّـردي الذي بواســطته يمكن لنا أن نتخلّص من تزعزع السّــرديّة التّاريخية وعدم اســتقرارها؟ هل توجد نقطة خارج التّاريخ (anhistorique) منها يمكن أن نشــكّل الذّات التاريخيّة؟ كيف يمكن للفلســفة في مســتوى كتاب الزّمان والسّــرد أن تضــطلع بأعباء هذه المهمّة أي مهمّة إتمام الهيرمينوطيقا وإنقاذها من التّشــتّت ومن التّصنّع؟

يبدو أن ريكور ظلّ وفيّا للقناعة التي عبّر عنها في كتابه الزّمان والسّــرد والقاضــية بوجود عقلانيّة تتعالى على السّــرديّة لكن هذا التعالي يبدو في كتاب الذّات عينها كآخر أقلّ إطلاقيّة أو لنقل أكثر تواضــعا ذلك أنّ كلّ إيتيقا منتمية إلى ميدان الســرديّة وإلى التّقاليد (في صــيغة الجمع)يجب أن تتطهّر بواســطة امتحان الكونيّة (l'examen de l'universalisation)(٤٢) أي عبر الأمر المطلق الذي يقضي بأنّ المبدأ الذّاتي يجب أن يكون قانونا كلّيّا. كيف ذلك؟

من جهـة أولى يمكن أن نقول إنّ الأخلاق من دون ســرد تكون فـارغـة ذلـك أنّ السّــرد «يخطط (schématise)»القواعـد الإيتيقيّـة أو هو يبـديهـا للعيـان (إنّ التراجيـديـا –مثلمـا قـامـت بـذلـك --Antigoneتضـفي طابع المأسـاة على الأخلاق لكنّها لا تصـبو إلى صـلاحيّة كونيّة أو كلّيّة لأنّه ليس من مهمّة المؤلّف أن يدافع عن أخلاق معيّنة بل إنّ مســعى من ذلك القبيل متوقّف على الفيلســوف). أمّا من جهة ثانية، وتحت طائلة الســبب نفســه، فإنّه يمكن أن نعتبر أنّ الســرد دون أخلاق يكون أعمى ذلك أنّه من المحال أن نعيش من دون فلسفة أخلاقيّة كما علّمنا هوسرل. وهكذا يمكن القول -على الطّريقة الكانطيّة- إنّه مثلما أنّ الشّخص من دون هويّة سرديّة يكون فارغا فإنّ شخصا من دون أخلاق يكون أعمى (aveugle) أو معمى (aveuglée).

خاتمة: الهويّة بين إلتباسيّة الوجود وهشاشة الإنسان.

إنّ ما يجعل من الهويّة الإنسـانيّة مؤقّتة هو أنّ الإنسـان لا يكون فقط على صـلة بغيريّة وإنّما بغيريّات مختلفة ومتنوّعة. فبمجرّد أن أحاول أن أعيش جيّدا (استهداف الحياة الجيّدة) فإني سأصطدم حتما بصعوبات شتّى (استهداف الحياة الجيّدة مع الآخر ومن أجله داخل مؤسّسات عادلة) ذلك أنّ فعلا ما عندما يكون "تفاعلا" فإنّ ذلك لا يشكّل فقط قدرتي على العناية بالآخر وإنّما أيضا مناسبة لـتعنيفه بدءً من عنف اللّغة وصولا إلى حدود التعذيب الجسدي أو حتى القتل.(٤٣) (ديالكطيقا الذّات والآخر غير الذّات).

إنّ مثل هذه النّزاعات تدفعنا إلى طلب معايير أخلاقيّة غير أنّ صرامة الأخلاق لا تقضي على هذه الصّعوبات وإنّما هي تعمل على بيان موقعها لكأنّ احتواء الذّات الإنسـانيّة على تباين بين الانفتاح على اللاّمتناهي (الإنسان الخطّاء) واستهداف الحياة الخيّرة مع الآخر ومن أجله داخل مؤسّسات عادلة (الذّات عينها كآخر) يجعل من الوجود الإنساني ملتبسا (٤٤) ومن الإنسان ذاته كائن الهشاشة (انتحار أوليفييه) ولذلك قد لا تكون للإنسـان من وسـيلة أخرى لتحقيق رغبته الأنطولوجيّة سـوى أن يبحث عن الحكم "الملائم" ضمن "الحكمة العمليّة" (Phronésis) (٤٥) بما يخوّل له- ربّما- إقامة علاقة اعتراف متبادل مع الآخرلا تنهض بالضّرورة على الصّراع كما لوّح بذلك هيغل وإنّما على ما يسـمّيه ريكور في كتابه سـيرورة التعرّف (Parcours de la reconnaissance) الإعتراف المخفّف الذي يتحقّق عبر العطاء والتّضامن وثقافة التّبادل وهو ما يمكن أن يحدّ من مختلف الصّراعات البيذاتيّة والبيثقافيّة.

الهوامش والمراجع:

(١) ريكور(بول)، الذّات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق د. جورج زيناتي، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، ط.١، بيروت، ٢٠٠٥، ص١٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٨٩. أو ما سماه أيضا "بؤر الغيرية".

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٥٠.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٥) المصدر نفسه، ص٥٨٨.

(٦) المصدر نفسه، ص٥٨٩.

(٧) يقول ريكور:"... أو لسنا نعتقد بأنّ حياة البشر تصبح أسهل للقراءة وأمتع حين تؤوّل بحسب الحكايات التي يرويها النّاس عنها؟ وهذه الحكايات نفسها عن الحياة ألا تصبح أسهل للفهم حين تطبّق عليها النماذج السرديّة، أي مع ايجاد حبكات مقتبسة من التاريخ الفعلي أو من مصنّفات الخيال (الدراما أو الرواية)؟ بدا لي عندها أنّه من الممكن جدّا أن نقبل السلسلة التالية من التأكيدات على أنّها صحيحة:إنّ فهم الذّات هو عمليّة تأويل، وتأويل الذّات بدوره يجد في السرد واسطة بامتياز مفضلا إيّاها على بقيّة الإشارات والعلامات والرّموز. " المصدر نفسه، الهامش، ص٢٥١.

(٨) بخصوص المزية التي للتأويل في استشكال هوية الذّات راجع:

Ricœur P ، .*De l'interprétation* ،*Essai sur Freud* ،Seuil ،Paris ،1965.

(٩) ريكور، الذّات عينها كآخر، مصدر مذكور، ص ٥٨٩. راجع أيضا الحوار الذي أجراه الأستاذ فتحي التريكي مع الفيلسوف بول ريكور والذي صدر نصّه بـ:مجلّة الحياة الثقافيّة، السنة٢١، العدد٧٦ تونس، جوان١٩٩٦، ص ص. ٤٤-٤٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص٧٢.

(١١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. غير أنّ حرف الـ" كاف" هذا لا يؤتمن له جانب مادمنا في حضرة تأويلية و لذلك فالأفضل في تقديرنا، فصاحة و دلالة، ترجمة عبارة "comme " بـ" بوصفها".

(١٢) المصدر نفسه، ص ص٦١٨-٦١٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ص ٧١-٧٢.

(١٤) يقول ريكور:" إنّ الضامن الفينومينولوجي للميتا- مقولة (ما بعد المقولة) الخاصة بالغيريّة هو تنوّع تجارب السّلبيّة التي تتشابك بطرق متعدّدة بالتّصرّف البشري. إنّ التعبير "الغيريّة" (الآخريّة) يظلّ وقفا على الخطاب التّأمّلي، في حين أنّ السّلبيّة تصبح الإقرار نفسه بالغيريّة (الآخريّة)". المصدر نفسه، ص٥٨٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص٥٩٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ص٥٩٠-٥٩١.

(١٧) المصدر نفسه، ص ص٥٨٨-٥٨٩.

(١٨) يعتبر ريكور أنّ الأولويّة الإيتيقيّة التي للآخر غير الـذّات على الّذّات نفسـها التي يتبنّاها فلاسـفة العري (جان نابير وغبريال مارسـال وإمانويل ليفيناس) قد تؤدّي إلى "أزمة" في الهويّة الذّاتيّة باعتبار أنّ الذّات ستستبدل احترامها لنفسـها بكراهيتها لها ولذلك إذا كان الإنسـان يظلّ غريبا عن الإنسـان فلأنه يكون أيضـا ودوما شـبيها لا بوجهه فحسـب وإنّما أسـاسـا بدوره الاجتماعي. قارن بين ما يقوله ريكور في كتابه: *Histoire et vérité*، Idéa، Cérès Edition، Tunis، 1995، p. 332. وما يقوله في كتابه: العادل، ج. ٢، ترجمة فريق بيت الحكمة، تونس، ٢٠٠٤، ص٦٠٨.

(١٩) Dosse F. ،*Paul Ricœur ،les sens d'une vie*. La Découverte et Syros ،Paris ،1997 ،p. 618 et p. 633.

ولعلنا نسـتشـف من ذلك أن موقف ريكور من الغريب يتجاوز اللحظة اليونانية ويتواصـل –أخلاقيا بخاصـة- مع اللحظة الكانطية المشـرّعة لحق الضـيافة الكونية. كما يمكن أن نتأوّل لريكور فنقول إن كل إنسـان هو قريب الإنسـان لا بحسـب منطق الرأفة الطبيعية الروسـوية أو التضامن الأنطولوجي الهيدغيري فحسـب وإنما أيضا وفق منطق الاستخلاف الروحي أساسا.

(٢٠) أو بين الأخلاق والواجبيّة حسب ترجمة الدكتور جورج زيناتي. راجع مقالنا:

Narrativité et normativité chez Ricœur ،in *Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques* ،30ème Année ،N°52-53 ،2013 ،pp. 36-47 .

(٢١) يقول ريكور:"إنّ الشـخص، حين نفهمه كشـخصـيّة في قصّـة، ليس بكيان مختلف عن "تجاربه". على العكس من ذلك فإنّ الشخص يتمتّع بنظام الهويّة الدّينامي نفسه الخاصّ بالقصّـة المحكية. إنّ الرواية تبني هويّة الشـخصـية التي نسـتطيع أن نسـمّيها هويّتها السّـرديّة، وذلك حين تبني هويّة القصّـة المحكيّة. إنّ هويّة القصّـة هي التي تصـنع هويّة الشّخصيّة." الذّات عينها كآخر، مصدر مذكور، ص. ٣٠٦.

(٢٢) إذا كان ريكور يعترف بأنّ لوك هو من اخترع معيار الهويّة النفسـانيّة كمعيار للهويّة باعتبار أنّ الوعي بالذّات والذّاكرة هما اللذان يحدّدان لديه الهويّة الشّخصـيّة في تمييزها عن الهويّة الإنسـانيّة فإنّه يعترض عليه ببيان مفارقات الهويّة الشّخصـيّة وبتأكيد أهمّية معيار الهويّة الجسديّة.

(٢٣) Ricœur P ، .*L'homme faillible ،Finitude et culpabilité* ،Aubier ،Paris ،1960.

(٢٤) "إنّي أعني هنا بكلمة طبع مجموع العلامات المميّزة التي تسمح بالتّعرّف من جديد على هويّة فرد من البشر على أنّه هو عينه. بفضل السّمات الوصفيّة التي سنوردها يجمع هذا الفرد الهويّة العدديّة والكيفيّة والاستمرارية غير المنقطعة والدّيمومة في الزّمن. ومن هنا فإنّه يدلّ بطريقة رمزيّة على عينيّة الشّخص". الذّات عينها كآخر، مصدر مذكور، ص٢٥٨.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٢٥٩.

(٢٦) يقول ريكور:"إنّ هذا الجمود في الطّبع الذي سأخفّف من حدّته لتوّي، كان يستخدم في ذلك الحين كضمان لميدان اسمه علم الطّبائع، ونحن اليوم نرى بطريقة أفضل طبيعته التقريبيّة إن لم نقل الاعتباطية، غير أنّ ما كان يهمّني في تلك المخاطرة هو محاولة إعطاء مقابل موضوعيّ لهذه الطّبقة من وجودنا الذّاتي. وهذا ما كنت سأدعوه اليوم تسجيل الطّبع في العينيّة". المصدر نفسه، الهامش ص٢٥٩. التشديد من عندنا.

(٢٧) يذهب ريكور إلى التأكيد أن الطبع يبدو له:" اليوم أيضا، وكأنّه القطب الآخر لقطبيّة وجوديّة أساسيّة. ولكن بدل أن أتصوّر الطّبع من داخل إشكالية المنظور والانفتاح وأعتبره القطب المتناهي للوجود، فإنّي أوّلته هنا بالنّسبة إلى موقعه في إشكاليّة الهويّة. إنّ الفضيلة الأساسيّة لمثل هذا التّغيّر في القول هي المساءلة حول وضع جموديّة الطّبع باستعمال تعابير الاستعداد المكتسب. مع هذا الأفهوم فإنّ البعد الزّمني للطّبع يسمح بأن يُعالج كموضُوعَةٍ مستقلّة لأجل ذاته. إنّني اليوم أقول بأنّ الطّبع يشير إلى مجموع الاستعدادات المستديمة التي بفضلها نتعرّف على الشّخص. وبهذه الصّفة فإنّ الطّبع يمكن أن يشكّل النّقطة القصوى حيث لا تعود إشكالية الهويّة الذّاتيّة تتميّز عن إشكالية الهويّة "عينه"، ونحن نميل إلى عدم التمييز بين الإشكاليتين. وبالتّالي فإنّه من المهمّ أن نتساءل حول البعد الزّمني للاستعداد: إنّ هذا البعد هو الذي سيضع لاحقا الطّبع على طريق سردانية (narrativisation) الهويّة الشّخصيّة". المصدر نفسه، ص٢٦١.

(٢٨) قد يكون من المفيد أن نذكر في هذا السياق أنّه إذا كان الطّبع يغتني وإذا كانت الشّخصيّة تتجدّد باستمرار فإنّ الفضل يعود لبرغسون لأنّه الفيلسوف الوحيد الذي ربط بوضوح بين الطّبع وواقعة خلق الذّات ذاتها (création de soi par soi) خلقا مستمرّا. راجع كتابه: التطوّر الخالق، ترجمة محمّد محمود قاسم، مراجعة نجيب بلدي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤، ص١٧. و أنظر أيضا مقالنا: مفهوم الخلق عند برغسون، مجلة

الفكر العربي المعاصـــر، الســـنة الثلاثون، خريف٢٠١١، عدد ١٥٦-١٥٧، ص ص١١٣-١٢٢.

(٢٩) ريكور، الذّات عينها كآخر، مصدر مذكور، ص٢٦١.

(٣٠) Ricœur P . . *Temps et récit* ،t. 3:Le temps raconté ،collection points ،Editions du Seuil ،Paris ،1991 ،p. 355.

(٣١) *Ibidem* .

(٣٢) *Ibidem*. ومعنى ذلك أن ما يؤسّـــس هويّة الإنســـان الفرديّة هو تاريخ حياته وهو تاريخ يمكن ســـرده ومن ثم فهو ســـيبين عن هويّة الشـخص الفاعل. ولأمر كهذا كان الأقرب إلى الحق بالنسبة إلى ريكور اعتبار أن الهويّة السرديّة تنطبق في الآن نفسه على الإنسان الفرد وعلى المجتمع لأنّ هويّتهما تنهض على سرد ما للأحداث حقيقيّة كانت أم وهميّة.

(٣٣) أنظر الصفحات التّالية من كتابه الذّات عينها كآخر: ص ص٣١١-٣١٥-٣٥٩-٣٩٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص٢٥١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ص٢٦٧-٢٦٨. راجع أيضا:

De Boer T . .Identité narrative et identité éthique ،in *Paul Ricœur ،L'herméneutique à l'école de la phénoménologie* ،Beauchesne ،Paris ،1995 ،p. 47 .

(٣٦) المصدر نفسه، ص٣٠٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص٣٣٤. التشديد من عندنا.

(٣٨) المصدر نفسه، الصفحة نفسها وانظر أيضا ص ٣٣٨.

(٣٩) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤٠) المصـدر نفسـه، الصـفحة نفسـها. لكن ذلك لا يعني أنّ الإيتيقا الريكوريّة تروم أن تكون علم اجتماع أخلاقي على شاكلة ما هو موجود لدى دوركايم مثلا. راجع:

Kemp P . .Le fondement de l'éthique vu à travers l'éthique du siècle de Ricœur ،in *Revue de métaphysique*

(٤١) Ricœur P . . *Temps et récit* ،t. 3 ،op. cit . .p. 358 .

(٤٢) يقدّم لنا ريكور في كتابه الذّات عينها كآخر تحليلا ثاقبا وضـــافيا لنتائج امتحان الكونية ضـمن ميادين الحياة الشـخصـية والعلاقات البيذائية والمؤسّـسـات بحسـب الصّيغة التي

مفادها أنّ الاستهداف الإيتيقي هو "استهداف الحياة الجيّدة الخيّرة مع الآخر ومن أجله في مؤسّسات عادلة" (ص. ٣٤٦). وقد يكون من المفيد أن نذكر في هذا السياق أنّ دراسة المنزلة الفلسفيّة لهذا الامتحان للإيتيقا السّردية أي الامتحان الكانطي للإيتيقا الأرسطية يثير بعض الأسئلة منها: هل يُرضي هذا المشروع المتعلّق بأخلاق كونيّة الإقتضاءات التقليديّة المتعلّقة بتأسيس فلسفي على شاكلة التداوليّة الترنسندنتالية مثلا كما هو الحال لدى هابرماس و آبل؟ هل استمرّ ريكور –في كتاباته كلّها - في الدفاع عن وحدة التاريخ والإنسانيّة والنظر إليها كمصادرة ضرورية بالنسبة إلى أخلاق كوسموبوليتية كما قام بذلك في كتابه الزمان والسرد؟ لعلّنا لا نعدو الصواب إذا قلنا إنّ ريكور يروم -من خلال النظر في الامتحان الإيتيقا كونيا - تأكيد أولوية الإيتيقا على الأخلاق أوّلا والإلماح إلى ضرورة أن يمرّ الاستهداف الإيتيقي عبر غربال المعيار ثانيا وبيان مشروعيّة عودة المعيار إلى الاستهداف الإيتيقي إذا ما قاد إلى ردوب عملية .(des impasses pratiques)

(٤٣) ريكور، الذّات عينها كآخر، مصدر مذكور، ص٤٢٤.

(٤٤) وعلى افتراض أنّ للإلتباسيّة فضيلة أنطولوجيّة وفينومينولوجية، فلأنّ عمقها الهيرمينوطيقي إنّما يكمن في التناظر الرّهيب الذي بين أزمة الغيريّة وأزمة الهويّة.

(٤٥) ريكور، الذّات عينها كآخر، مصدر مذكور، ص٣٥٨. قد لا يكون لهذه العودة للإيتيقا من معنى يعتدّ به، لو لم تنهض على دفاع مبدئي على الديمقراطيّة، غير أنّ ذلك قد يسقطنا من جديد في عودة إلى الأخلاق والفلسفة السياسيّة وقد يشكّل إعلانا عن نصر نهائي للسياقية (contextualisme) ولما بعد الحداثة.

التأويلية بين مارتن هيدجر و هانز جورج غادامير

زيد عباس كريم الكبيسي[1]

مقدمة

التأويلية أو ما يطلق عليها الهرمينوطيقا، مصطلح ليس جديد في الفلسفة، بل تعود جذوره الى الفلسفة الاغريقية، وبالتحديد الى سقراط(٤٧٠-٣٩٩ ق. م) وأرسطو(٣٨٤-٣٢٢ ق. م.).

وقد استعمل في الاغريقية ألقديمة بلفظ HERMENEUEIN الذي اشتقت منه الالفاظ الفرنسية Hermeneutique والالمانية Hermeneutik والانجليزية Hermeneutiesوالايطالية والاسبانية Ermeneutica التي تعني بحسب هذه اللغات:التأويل الذي يمكن ان يجسد الدقة والصرامة والمشكلات من القضايا، والمناهج ذات العلاقة بالتأويل ونقد النصوص.

وتتميز كلمة هرمينوطيقا عن كلمة تأويل بأنها ذات كثافة فلسفية، وذلك لأن مصطلح Hermeneutique ومنذ أن تشكل بوصفه مصطلحاً فلسفياً في القرن الخامس عشر ارتبط عمليا بمبحث الوجود (ontology)، وبهذا المعنى تنخرط الهرمينوطيقا ضمن الخط التأملي –الوجودي في الفلسفة من جهة، وباللغة كموضوع للتأمل وملاحقة الكينونة في التعددية الدلالية للنص من جهة اخرى، ومنذ (فردريك شلايرماخر Friedrich scheiermacher ١٧٦٨-١٨٣٤) الذي تجاوز عملية تفسير النصوص والبحث عن معناها، ليسلط الضوء على(عملية الفهم)في حد ذاتها وعلى الشروط الضرورية لمقاربة النصوص وتفسيرها، فقد تخلت الهرمينوطيقا عن مهمتها الأولية المتمثلة في متابعة المعنى لتصب جل اهتمامها على وضع القوانين والمعايير التي تضمن (الفهم المناسب)للنصوص أيا كانت هذه النصوص في تحققها الملموس. ليأتي بعده (دلتاي ١٨٣٣-١٩١١)ويدشن مرحلة جديدة وحاسمة في تاريخ الهرمينوطيقا والعلوم الانسانية من خلال اعطاء الهرمينوطيقا القدرة الابستمولوجية على بناء منهج للعلوم الانسانية على غرار العلوم الطبيعية، ولذلك فهو وقف فكره كله لتقصي منطق التاريخ واثره في العلوم الانسانية، فقد رأى ان الانسان وما يصدر عنه موسوم بوسم الانتماء التاريخي. ثم يأتي أرتباط الهرمينوطيقا بالانطولوجيا من خلال جعل الذات حاملا رئيسا للدلالة المطورة بواسطة الفهم، وتحديداً منذ أن

---

[1] جامعة الكوفة –قسم الفلسفة / العراق.

اصبحت انطولوجيا الفهم عند هيدجر هي الطريق الاقصر الى الحقيقة، وبهذا لم تعد تبحث الهرمينوطيقا عن وجود المعنى من خلال النص فحسب وانما عن معنى هذا الوجود ايضا.

ومبتعدا عن التصــوّرالإبســتمولوجي لهيرمينوطيقا دلتاي، يســلك غاداميرالطريق الأنطولوجي للهرمينوطيقا باحثاً عن علاقة الذات بذاتها وفهمها لوضــعيتها الوجودية في ضــوء علاقتها مع الآخر وفي ضــوء العلاقات والإرادات التي تميّز الوجود برمّته. لكن على الرغم من كل الدراســات والابحاث التي تؤكد تأثر غادامير بمفاهيم هيدجر في بحثه الهرمينوطيقي عن مشــكلة الفهم والوعي التأويلي، الا ان غادامير يفرد أصالة بإدراج المبحث الفينومينولوجي الذي أهمله هيدجر الذي كان يرى في فينومينولوجيا هوسـرل بقايا التراث الميتافيزيقي. في حين ان غادامير انطلق من ضــرورة فينومينولوجية وهي كون الفهم ظاهرة أو حدثاً لا ينفصــل عن فاعله المعرفي. هذا الأمر دفع به الى إدراج الأحكام المســبقة والتي هي ليســت مجرّد ظنون أو تخمينات وإنما مشاريع في الفهم أو خرائط في القراءة والتأويل. من هنا ياتي هذا البحث في متابعة مواضــع تأثر فلســفة غادامير بالهرمينوطيقا الوجودية عند هيدجر، وتحديد مواضــع الاصــالة الهرمينوطيقية لغادامير. فبالرغم من احتفاظ غادامير ببعض المفاتيح الهيدجرية في قراءة التراث الفلسفي والفهم، الا ان ذلك ظهر في فلسفة غادامير بوصفها وضعية أنطولوجية وليست قبضاً على المعنى بالمفهوم الهرمينوطيقي للكلمة.

ألاسس الفينومينولوجية في هرمينوطيقا هيدجر

أرتبط المفهوم (الفينومينولوجي)[1] بأزمة العلوم الإنسـانية في مطلع القرن العشـرين، فقد ادى ترقي البحوث السـيكولوجية والاجتماعية والتاريخية الى تحول كل علم منها الى (نزعة) تريد ان نرى كل شـيء بمنظارها وترد كل شـيء الى مقولاتها. فالنزعة السـيكولوجية ترد كل شـيء الى علم النفس حتى قوانين المنطق، والاجتماعيون يفسـرون كل شـيء تفسـيرا اجتماعيا حتى التذوق الفني، كذلك التاريخيون يرون منطق التاريخ مهيمنا على كل الأشياء بما فيها صانع التاريخ نفسه [2].

ولذلك سعى الفيلسوف الألماني (ادموند هسرل) الى تطوير منهج جديد، ولذلك كانت بداية هسرل برفضه لما اسماه (الموقف الطبيعي) أي لقناعة رجل الشارع القائمة على الحس السليم والفهم الشائع بان الموضوعات او الأشياء توجد مستقلة عنا في العالم الخارجي، فهو يتجه بذلك اتجاهاً ابستمولوجياً يرجع الى الذات بعيدا عن الموضـوع الخارجي، ولا حقيقة للاشـياء إلا من خلال ظهورها داخل تلك الذات. ونرى ذلك من خلال تعريف هسـرل للفينومينولوجيا، إذ أرجعها الى الفلسـفة، حيث تظهر المعرفة لديه مبتعدة″ عن الوجود الخارجي بوصفها ماهيات داخل الشعور. وعلى ضوء ذلك تقسم الفينومينولوجيا الى قسمين:

١- الفينومينولوجيا الوصـفية: ومن اهم المسـائل التي تدور حولها الفينومينولوجيا الوصـفية هي(القصدية)و(العيان ألمقولي)و(مفهوم القبلية) [3].

---

[1] الفينومينولوجيا كلمة تعني في أصـلها اللغوي اللاتيني (علم الظواهر) ويترجمها البعض في اللغة العربية بكلمة(الفينومينولوجيا)، لكن الترجمة الحرفية للكلمة اللاتينية
وهي(الفينومينولوجيا)أكثر شيوعا وأدق استعمالا من غيرها، ويقصد بها العلم الذي يكتفي بدراسة الظواهر المتبدية في الشعور، دراسة وصفية، مع تحليل الشعور وكشف حقيقة أفعال الإدراك ومكوناتها، وهذا المصطلح حديث نسبيا، فقد اسـتخدمه (كانط) من قبل في أواخر القرن الثامن عشـر حين فرق بين ظاهر الشـيء وباطنه، ثم اسـتخدمه بعد ذلك (هيجل)في أوائل القرن التاسع عشر وأطلقه على علم فلسفي خاص به هو(علم ظواهر الروح)، كان فيه مثاليا الى أقصى الدرجات، ثم شـاع بعد ذلك استخدام تلك الكلمة بمعاني جديدة مختلفة حتى جاء "ادموند هسـرل" وجعلها اسما لفلسفة متكاملة أقام هو بناءها في أوائل القرن العشـرين، حتى أصـبحت بعد ذلك كلمة (فينومينولوجيا) مقترنة باسـمه كأكبر مؤسـس وممثل لها في الفلسـفة المعاصـرة، وذلك بعد ان ذاع صـيتها وامتد تأثيرها الى كثير من الفلسـفات الأخرى المعاصرة، وتأثرت بها مناهج بعض العلوم الإنسانية، ينظر، سماح رافع، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٧٣، ص ٩٥-٩٦.

[2] مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل الى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧، ص ١٨٣.

[3] ينظر: خوري، أنطوان، مدخل الى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٤، ص٣٩.

٢- الفينومينولوجيا المتعالية: وهي التي تبناها هسرل فيما بعد، ولاعلاقة لها بـ(استنباط العالم) انطلاقا من(واقع الشعور)، ولا بـــ(بناء ميتافيزيقي) يترك المجال مفتوحا لعالم من الأشياء بذاتها، وإنما هي مثالية لا تعدو ان تكون مجرد تبيان (للانا) ولمعنى التعالي الذي تزودنا به التجربة - تجربة الطبيعة، تجربة الثقافة، تجربة العالم عموما - ويعني ذلك: الكشف بنظام عن القصدية المقومة ذاتها[١].

هذا التحول المنهجي في مشروع هسرل الفينومينولوجي، عبر فلسفة التعالي لم يكن ليصبح حقيقة واقعا لولا جملة من المفاهيم الرئيسة التي تعد مفاتيح المنهج الهسرلي او يمكن القول تتمة لمسيرة الكوجيتوالديكارتي (الأنا أفكر) او اكتشاف ما سكت عنه ديكارت وتلقفه هسرل مؤولا، وهي مفاهيم (قصدية الوعي) ، (التعليق)، (الوضع بين هلالين)، (الابوخيةاوالرد)، (الاختزال الفنومنولوجي)، (الأنا الترنسدنتالية).

وتشكل هذه المفاهيم مجتمعة حلقة هرمينوطيقية لفنومنولوجيا هسرل، إذ أن هناك فكرة هي نواة أو جوهر هذا المنهج، تتمثل في انه لا يوجد موضوع دون ذات، ومن ثم فلا يمكن بحال النظر الى الموضوعات على أنها أشياء في ذاتها بشكل يجعلها مستقلة استقلالا مطلقا عن الوعي او لها وجود خارجي قبلي، وإنما هي أشياء مقصودة من قبل الوعي، فكل وعي هو دائما وعي بشيء ما [٢].

وكل تلك شكلت الاسس الفينومينولوجية في هرمينوطيقا مارتن هيدجر على اعتبار ان ليس هناك موضوع يدرك خارجيا دون ذات، بل ان هناك علاقة وطيدة بين الذات والموضوع، وان ما أستعمله هسرل هو ذات المنهج الفلسفي الذي يعطيه مفاتيح تلك المعرفة المهمة التي تبين ماهيات الموضوعات المدركة خارجيا.

فينومينولوجيا الدزاين:-

لقد اطلق مارتن هيدجر عن وجود الإنسان وهو في صيغة التساؤل عن معنى الوجود المطلق (الكينونة)، بمصطلح خاص هو (الدزاين Dasein)، أو (الوجود الإنساني في العالم)، ويعتبرها الصيغة التي بواسطتها يمكن إن تواجه هذه المشكلة، اذ يعتبر هيدجر الدزاين هو مصدر كل التساؤلات الخاصة بالموضوعات العلمية، فهو لا يكتفي بدراسة بعض مظاهر الوجود، بل يتخطى هذه المظاهر الجزئية

[١] بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائرأط١، ٢٠٠٨، ص ١٩٨
[٢] المصدر نفسة، ص ١٩٨

ساعيا إلى أدراك الوجود المطلق، بان يختفي الإنسان ويختفي معه العلم، باعتبار إن الفعالية العلمية أو بناء العلم، ماهو إلا مظهر لوجود الإنسان، ولا يعتبر هو المظهر الوحيد للفعالية العلمية فقط، بل هو المظهر الأجدر بالعناية، وكما يرى إن صعوبات مواجهة الوجود ككل، هي اشد من مواجهته مجزئا من خلال العلوم الإنسانية والمادية ولذلك اظهر بالتحليل الوجودي لظاهرة الدزاين أو الوجود الإنساني هو الطريق لدراسة الكينونة أو الوجود المطلق[١].

ولمفهوم الدزاين عدة مميزات يذكرها هيدجر يمكن ان نجملها على النحو الاتي:

١- امتاز بأنه: ((كائن ليس فقط يعرض لنا ضمن كائنات أخرى، بل هو على الأرجح متميز من ناحية انطيقية بأن الأمر عند هذا الكائن أنما يتعلق في كينونته بهذه الكينونة ذاتها، ومن ثم فانه يدخل في هيئة كينونة الدزاين انه في كينونته أنما له علاقة كينونة بهذه الكينونة، يعني ذلك في المقابل: إن الدازين يفهم نفسه من أي طريق وبأي عبارة اتفق ضمن كينونته، إن هذا الكائن يختص بأنه مع كينونته ومن خلالها تكون هذه الكينونة مفتوحة له هو ذاته، إن فهم الكينونة هو ذاته تعين كينونة خاص بالدازين، وان التميز الانطيقي للدزاين أنما يكمن في انه يكون على نحو انطولوجي))[٢].

٢- ويمتاز بأنه يفهم ذاته على الدوام انطلاقا من وجوده، من أمكان ذاته، أن يكون ذاته أو لايكون ذاته، وهذه الإمكانيات إما انه اختارها بنفسه أو انه نشأ عليها اوأنه وقع فيها، سواء أن كان الوجود اغتناما أم تفويتا، فهو لايحسم ألا من قبل الدزاين، ونحن نسمي فهمه لذاته الذي يهتدي به عندئذ الفهم الوجودي[٣]، والذي هو لدى هيدجر نمط الكينونة ذاتها.

٣- وكذلك يمكنه من إن يوجد وجودا منفتحا و(الوجود-Existence) لايعني هنا (الوجود-Existential) كظهور لموجود معطى فقط، يفهم الوجود كمجهود وجودي أخلاقي مثلا لإنسان مهموم بذاته مهموم على تكوينه النفسي الجسدي، والوجود المنفتح، هو وجود متجذر في الحقيقة كحرية، هو تعرض أمام الطابع المنكشف للكائن من اذ هو كذلك، أما الوجود المنفتح للإنسان التاريخي، يبدأ من اللحظة التي يستشعر فيها أول مفكر بالتساؤل عما هو الموجود، بهذا التساؤل يكون الموجود قد تمت معاناته والإحساس به لأول مرة، والمقصود هنا الموجود في كليته مدركا على شكل حضور في حالة

---

[١] صفدي، مطاع، استراتيجية التسمية في نظام الانظمة المعرفية، منشورات مركز الانماء القومي، لبنان، بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص٧٤.

[٢] هيدجر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة اسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٢، ص ٦٣.

[٣] هبدجر، مارتن، الكينونة والزمان، ص ٦٤

تفتح دائم، وهذا التفتح يعطي للوجود أن يمتاز إما أن يكون وجود حقيقي أو وجود زائف وعندما يدرك هذا الوجود يبدأ لديه القلق والهم، لذلك فهو يحاول أن يصــل إلى الوجود الحقيقي الذي يعطيه الشعور بالأمان حول فهم معنى وجوده الخالص [١].

٤- أن هذا الوجود يختلف لدى الذين لايتســاءلون عن معنى الوجود بعامة، وإنما ســؤالهم عن معنى وجود (الأنا) أو وجودهم الخاص مثل(يســبرز ومارســيل)، بدأهيدجر مثلهم من الوجود الإنســاني، لكنه اختلف عنهم بأنه أراد أن يصــل من خلال الوجود الإنســاني إلى الوجود الخالص البســيط بمعناه العام، ولذلك خطى هيدجر خطوة مهمة، بأن اخترع لهذه التفرقة مصــطلحين مختلفين، إذ فرق بين ما يســميه التحليل الوجودي Existentialist وهو الوجود العام، والتحليل الموجودي Existential وهو الوجود الخاص. الأول تحليل (مفتوح) موجه إلى مذهب عام للوجود، والثاني (مغلق) على ذاته، وموصد على تحليل الوجود الإنســاني وإمكانياته[٢]. ويمكن القول ان هذه الميزات التي وضــعها هيدجر للدزاين ســوف يســتطيع من خلالها هذا الاخير من فهم ذاته وتميزها عن باقي الموجودات.

٥- يرى هيدجر ان الدزاين حاله ليس حال الحجارة التي تكون موضــوعة كجســم بين الاجســام، فهو يمتاز بأن له حضــورا في العالم، يتحرك فيه جراء الخوف ويعمل على الكشــف وذلك بتجاوز نفسه داخل العالم [٣].

٦- أن العالم عبارة عن مظاهر متخفية في داخلها الحقيقة وهو لن يفهم الهدف من وجوده ان لم يكن أنسانا مشــروطا بالارداة، فهو ليس موجود ضــمن فضاء طبيعي او ضــمن محتوى أخر، فالدزاين يكون هناك كأنسان، فهو يرفض المحاولات التقليدية التي تحاول التغلب على شكوكه او براهين تمنعه من البحث عن الحقيقة.

---

[١] ينظر، هيدجر، مارتن، التقنية-الحقيقة –الوجود، ترجمة وتقديم وتعليق:محمد ســبيلا وعبد الهادي فتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، لا. ت، لا. ط، ص٢٥-٢٦.

[٢] ينظر، كامل، فؤاد، اعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، لا. ت، لا. ط، ص١٩٧.

[٣] Gur-zeev ، martin heidegger tronscendence and the possibility ، On ،http://www. academia. edu/196505/Martin_Heidegger_Transcendence_and_the_Possibility_of_Counter-Education : ′p5 .

٧- هو جزء من العالم، بل هو ضـمن العالم، وبما أنه جزء منه فهو يصـبح حقيقة ذات مغزى ويكشف بالتالي عن نمط وجوده[١].

وعلى ضـوء ذلك سـوف يكون لمفهوم الانسـانية الذي يقترن بالموجود الانسـاني بوصـفه الدزاين معنيين:

١- الانسـانية المفتوحة Open humanism، وهو المعنى الذي يشـير الى تعقب القيم الانسانية في العالم.

٢- الانســانيـة المغلقـة Closed humanism، وهو المعنى الـذي يعبر عن أن الانســان هو المخلوق الوحيد الذي لـه معنى وقيمـة في العـالم[٢]. وهكـذا انطلق هيـدجر أولا من تحديد معنى الوجود الإنســاني وتحليل صــيغه، واعتبر هيدجر إن تحليل وجود الإنســان هو الوسيلة الوحيدة والحقيقية، التي يمكن أن تطلعنا على حقيقة الوجود المطلق[٣].

ويبدو انه اراد أن يضــع الوســيلة الحقيقية التي تمكننا من مواجهة الكينونة، هذه الوســيلة لن تكون ألا عن طريق الإنسان وهو الموجود الوحيد الذي يمكنه من أن يعي وجود الكينونة، ويتساءل حولها، اراد هيدجر ان يعطي الدزاين القدرة على ادراك ذاته والتأكد على قدرتها على الاجابة عن السـؤال المطروح عن معنى الكينونة، وعلاقتها بالموجودات الاخرى وكيف تجلت وظهرت الى الوجود[٤].

ويبدو واضــحا ((ان نمط معالجة هذه المســألة هو النمط الفينومينولوجي بذلك لا يكرس هذا المصــنف نفســه لا الى (زاوية النظر) ولا الى (اتجاه) ما، من قبل أن الفينومينولوجيا ليســت ولا يمكن أن تصـير أيا"منهما، وذلك طالما كانت تفهم نفسـها، إن عبارة (فينومينولوجيا) تعني ابتداء"مفهوما"منهجيا"وهي لاتخصـص (ما) المادية لموضـوعات البحث الفلسـفي بل (كيف) التي من شـأنها فكلما كان مفهوم منهجي ما أكثر أصالة في فعل فعله، كان أكثر إحاطة"في تعيين الخط الاساسي الذي من شأن علم ما، وكلما كان أكثر أصلية في التجذر ضمن المناظرة مع الاشـياء ذاتها، كان أوسـع بعدا"مما نسـميه إجراء تقنيا" وهو ما يوجد كم غفير منه في الصناعات النظرية))[٥].

---

[١] ibid p:6 .

[٢]ينظر: محمد، علي عبد المعطي، اعلام الفلسفة الحديثة، ج٢، دار المعرفة الجامعية، لا. ت، لا. ط، ص٢٣٨-٢٣٩.

[٣] ينظر، صفدي، مطاع، استراتيجية التسمية في نظام الانظمة المعرفية، مصدر سابق، ص٧٢.

[٤] صفدي، مطاع، المصدر السابق، ص٧٣.

[٥] هيدجر، مارتن، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص ٨٧.

وعليه كان تحليل هيدجر لعبارة الفينومينولوجيا عبر ارجاعها إلى قسمين:فينومان ولوغوس، وكل منهما يتأتى من ألفاظ يونانية، ((إذ يبدو لنا عنوان الفينومينولوجيا مكونا على منوال الثيولوجيا والبيولوجيا والسوسيولوجيا، وهي أسماء تترجم هكذا، علم الإله، علم الحياة، علم الاجتماع، فكانت الفينومينولوجيا تبعا لذلك علم الظواهر))[١].

اذن سوف يكون لهذا التحليل ضرورة عند هيدجر فهي تقوده إلى مبتغاه في تحليله للموجود الإنساني، إذ يبين أن المعنى المقصود باللوغوس الذي تتكون منه لفظة (الفينومينو- لوجيا) ليس العلم بالمعنى المعروف في سائر الفنون، فهو ليس المعنى المشتق من حدود العقل والحكم والمبدأ التي فرضها التراث بتأويل حديث للتجربة الإغريقية في الحقيقة، بل هو المعنى التأويلي المقصود في الاستعمالات الإغريقية الأولى بما هو كشف عن الموجودات وبيان لوجوه ائتلافها وقول في منطق هذا الكشف بما هو خبرة حضورية يومية[٢].

و قد أراد هيدجر بذلك كما هو في أعماله الأولى إن يخرج من منظومة اللوغوس المعرفي التي ساعدته على الانشقاق عن نظرية المعرفة في الكانطية المحدثة. كذلك فأن ارجاع هيدجر كلمة فينومينولوجيا إلى أنها تتكون من مقطعين في أصلها اليوناني، المقطع الأول يعني (الظاهرة) أو ما يبدو من الشيء والمقطع الثاني يدل على العلم، فإذا جمعنا المقطعين معا لحصلنا على (علم الظاهرة) أو العلم الذي يدرس ما يبدو من الأشياء، وبناءا على هذا التحليل، فأن مايبدو من الأشياء لايقف وراءها، وليس ثمة عالمين:الأول ظاهري والأخر حقيقي، أو ثمة ثنائية في الأشياء[٣].

و ما قدمته الفينومينولوجيا لمارتن هيدجر هو حقيقة (انه لاتوجد حقائق أخرى)، فهو قد اعتمد على مبدأ العودة إلى الأشياء بذاتها، كما هي من اجل إثبات حقيقة الوجود لديه. وهكذا كان المعنى المنهجي للوصف الفينومينولوجي هو التفسير. ففي فينومينولوجيا الدازين ((يتم فهم الكينونة التي تنتمي إلى الدازين ذاته، بالمعنى الأصيل للكينونة وبالبنى الأساسية التي هي من شأن كينونته الخاصة. فإن فينومينولوجيا الدازين أنما هي هرمينوطيقا في الدلالة الأصلية للفظ، اذ يشيرالى عمل التفسير، حيث يتم الكشف عن معنى الكينونة، والبنى الأساسية للدازين بعامة، وكذلك يتم الكشف عن الأفق الذي من شأن كل تفتيش انطولوجي أوسع عن الكائن الذي ليس من جنس الدازين. فتصبح الهرمينوطيقا في

---

١ المصدر نفسه، ص ١٠٠.

٢ ينظر: انقزو، فتحي، هسرل ومعاصروه، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٦، ص١٨٢.

٣ ينظر: محمد، علي عبد المعطي، اعلام الفلسفة الحديثة، ج٢، لا. ت، لا. ط، ص٢٣٥.

الوقت نفسـه في معنى الاشـتغال على شـروط أمكان كل مباحثه أنطولوجية على كل كائن-من جهة ما هو كائن ضمن إمكانية الوجود. فأن الهرمينوطيقا تأخذ من اذ هي تفسير لكينونة الدازين))[1].

ويبدو واضحا إن مذهب هيدجر في كتابه الوجود والزمان هو أتباع التفسيرية في إيضاحه للوجود الإنساني، وهو يورد المصطلح هنا صراحة وحجته في ذلك إن كل إنسان لديه أحساسا بمعنى الوجود، فهي تتمثل لديه على شـكل حلقة جديدة أو دائرة لا نهاية لها، ولنا أن نبدأ من أي قطر على الدائرة في طريق التفكير الفلسفي فنعود إلى المكان نفسه، يبين هيدجر أننا نبدأ من الفهم باعتبار فهم الذات هو والوجود لفظان متعادلان، وبالانطلاق من هذا الفهم نسـتطيع أدراك الوجود باعتباره معنى مجردا، ومن ثم نرجع إلى أدراك علاقة الوجود المجرد بالذات، ومن ثم نسـتطيع تفسـير إي نص، فان عملية التفسـير باعتبارها النشـاط النفسـي أو الروحي الذي يمكننا من التفسـير، سـوف نصـل إلى أدراك وجودنا، وبالتالي نصـل إلى أدراك الوجود المجرد. وهنا يتبين انتقال هيدجر من الفينومينولوجيا الى الهرمينوطيقا. فقد جاءت الهرمينوطيقا لتمثل مرحلة اخرى في تفكير هيدجر. مرحلة بدأت بسـؤال اخر يتراود لديه، وهو اين الحقيقة؟ او ماهي الحقيقة التي يمكن ان اصـل اليها؟ وكيف أصـل اليها؟ ولذلك فهو قد اسـتفاد من الكثيرين وخصـوصـا هسـرل في تجاوزه لثنائية الذات والموضـوع وتخطي الميتافيزيقا، لانه رجع بكل قوة الى الاشـياء بذاتها، الى الظاهرة كما هي الظاهرة المتجلية. فقد نظر الى الدزاين كظاهرة وجودية محضـة ليس كباقي الظواهر المتبقية في مكانها، ولذلك فهو قد اسـتطاع الرجوع الى الذات والى السـؤال الحقيقي عن الوجود الذي مهد للمرحلة الاخرى من التفكير الهرمينوطيقي، الباحث عن الانسـانية الضـائعة في ظل العلمنة والتقنية.

<u>منطلقات الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية:-</u>

ينطلق مشـروع هيدجر الهرمينوطيقي من منهج اراد منه العمل على تحييد الفروض الميتافيزيقية المسـبقة التي تفسـد صـياغة المشـكلات الفلسـفية وعملية وصـف الظواهر التي تعالجها، لان ينظر على ضـرورة التخلص من المفاهيم والفروض المتوارثة من قبيل:مفهوم (الجوهر او الذات)، ولذلك فهو بمعالجة بحثه الفينومينولوجي لايبدأ ولا يسـترشـد بأي من الأنظمة الفلسـفية المتحدرة من الماضـي، وإنما بما تتطلبه معالجة الأشـياء ذاتها ، فهو يبدأ من الوجود وليس من أفكار فلسـفية كما هي عند هسـرل،

[1] هيدجر، مارتن، الكينونة والزمان، ص ١٠٣.

ولكنه مع ذلك قد رجع الى أهمية العودة الى الأشـياء ذاتها وليس هنالك حقيقة متخفية خلف الأشـياء أي ان هنالك حقيقة واحدة[1]. ونلاحظ ذلك من خلال بلورة هيدجر الى مسـالة الوجود من خلال المنهج الفينومينولوجي الذي يعبر عن الحكمة القائلة(مباشـرة نحو الأشـياء ذاتها). والفينومينولوجيا بوصـفها منهجاً تجد في نظر هيدجر كل معناها في الهرمينوطيقا. إذ يجب ان تفهم الفينومينولوجيا باعتبارها التفسـير الهرمينوطيقي للوجود. وبمعنى اخر تتعلق مشـكلة الوجود بالفينومينولوجيا والهرمينوطيقا، وحلها رهين الى حد بعيد بحل مشكلة العلاقة والربط بينهما وخصوصا وان الفينومينولوجيا التي أنشاها هايدجر يطلق عليها اسم (الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية)[2].

فأشياء الوجود تظهر للوعي الإنساني على قدر ما يقبل منها للإنسـان في تفكره ويسـعى في إدراكها، فهي ظواهر الوجود لأنها تظهر للوعي الإنساني الذي يقصد الخروج أليها، وعلى حسب هذا المنهج الجديد الذي دعاه هسرل علم الظاهرات (الفينومينولوجيا) يصبح من الممكن تجاوز الحدود الفاصلة بين الذات والموضـوع في كل عملية أدراك معرفي او غير معرفي حتى ان الإنسـان لا يبلغ الى الظواهر الا بمقدار ما يعي ارتباط هذه الظواهر بمقصـد المعرفة الذي ينطوي عليه وعيه، باعتبار الموجودات ظاهرات على قدر ما يخرج من وعي الإنسان أليها وتهيئ الإنسان ان يقصد الى تلك الموجودات في غير تعثر، ينبغي له تعليق جميع الأحكام، أي ان يحرر الأشـياء من كل التصـورات التي تسـري أليها في اثناء الاختبار، و برد الأمور الى ماهيتها أي تجريدها مما علق عليها، و بوساطة توقيف الأحكام و بالرد الاختزالي يستطيع الإنسـان ان يبلغ ماهيات الموجودات منفصلة عن انتمائها الى العالم[3]. خصوصا ونحن نرى ان السؤال عن الوجود هو الذي حرك مشـروع هيدجر الفلسـفي، باعتقاده انه يجب ان نسـال عمن يطرح السـؤال قبل السـؤال عن الوجود، وبسـؤالنا عن الوجود نذهب الى الكشـف عن الموجود، الموجود الإنسـاني هو الذي يملك أمكانية هذا لسؤال، الموجود الذي تخلى عن تسميته هيدجر(الذات) وتحول الى تسميته باسم(الدزاين)[4].

---

[1] ينظر، توفيق، سعيد، الخبرة الجمالية-دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص٨٠.

[2] ينظر:مفرج، جمال، الفلسفة المعاصرة من المكاسب الى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٩، ص ٧٠-٧١.

[3] ينظر:عون، مشير باسيل، الفسارة الفلسفية، دار المشرق ش م م، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص ١٠٩.

[4] ينظر: مفرج، جمال، الفلسفة المعاصرة من المكاسب الى الاخفاقات، مصدر سابق، ص ٧١.

ومنهج هيدجر على أتم اتفاق مع المنهج الفينومينولوجي في تعليق الحكم على المعتقدات العلمية والفلسفية، وهو تعبير عن المشروع الهسرلي الاول الذي ينطلق من(الأشياء لا التصورات) وعلى هذا الأساس رأى هيدجر (ان مصطلح فينومينولوجيا) يعبر عن حكمة يمكن صياغتها هكذا:الى الأشياء ذاتها [١].

وهكذا ظهرت تلك العلاقة الكبيرة لدى مارتن هيدجر بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقيا من خلال دراسته للموجود الإنساني باعتباره ظاهرة لاتوجد خلفها ظاهرة أخرى، ومن خلال أثباتها يستطيع الإنسان ان يفهم حقيقة وجوده، مع فرق الابتعاد عن التأمل الفلسفي الذي ارجع كل شيء إلى (الوعي) كما هو عند هسرل، فقد أرجعه مارتن هيدجر الى الموجود الإنساني الباحث عن حقيقة وجوده من خلال تجاوز ثنائية الذات والموضوع، ومن خلال العودة إلى الأشياء ذاتها.

التحول من المعنى الى الحقيقة:-

دخلت هرمينوطيقا هيدجر مرحلة جديده بعد محاظرة القاها سنة ١٩٢٨ في ماربورغ وقد دارت هذه المحاضرة حول لفظ المنعطف الذي اشار به الى تحليلية زمانية الوجود، والتي تمثل ملحقا للتحليلية الوجودية، اذ أنجز هيدجر عن طريق هذا المصطلح تجذيرا لفكرة التناهي التي لم تبق محصورة في الدزاين، بل اتسعت لتشمل الوجود بما هو كذالك، وقد مكنه أيضا من تفادي النظر إلى الوجود من زاوية مرتبة الموضوع والتفكير فيه من خلال انسحابه الجوهري وقدرته على التخفي والاحتجاب، كما سمح له بان يتصور ماهية الحقيقة بوصفها لاتحجبا Aletheia، وان يصوغ سؤالا جديدا عن الوجود، هو سؤال المعنى بدلا من سؤال الحقيقة، وربما الذي دفعه إلى ذلك هو جعل الوجود موضوعا، وتصوره بمقتضى قابليته للإدراك، وهو ما سمي بتشيوء الوجود، و في هذا السياق، يمكن تلمس إشكالية تشيؤ الوجود كإشكالية قادت هيدجرالى أحداث (منعطف)[٢]، وهو أكثر الألفاظ استعمالا لدى هيدجر في مرحلته الحاسمة بعد الحرب العالمية الثانية، اذ تعامل هيدجر مع هذه الكلمة كحركة يتجاوز بها الفكر الموجودات إلى الإنصات إلى صوت الوجود المتكتم، كما انه لا يرتكز على أحداث قطيعة معرفية بين الماضي المبتذل والحاضر العلمي، بل هو دائرة تأويلية نعود بها دوما على بدء وارتقاء بالفكر نحو الوجوداني

---

[١] توفيق، سعيد، الخبرة الجمالية، مصدر سابق، ص٨١.

[٢] ينظر:الخويلدي، زهير، هيدجروالبحث عن اصالة الذات:من دكتاتورية الهم الى تحليلية الدزاين، مجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة، بيروت، باريس، مركز الانماء القومي، لا. ع، ٢٠٠٩، ص ٧٦.

التاريخاني داخل تجربة الحدثان، بوصفها أمكانية مفتوحة لحظة صعود التقنية على زمانية وجود في انسحابه وانبساطه وفي تخفيه وانكشافه[1].

ويتمثل هذا المنعطف في انه يفكر في الوجود بأسلوب جديد ضمن إشكالية ترتقي إلى مساءلته، فهو لم يعد يفكر في الموجد أو المعنى، بل أصبح يفكر في حقيقة الوجود، وبذلك تخلى هيدجر عن المعنى طلبا للحقيقة، انكشافا لا تمثلا، ومطابقة في زمانية أصيلة، وهو يرى إن الميتافيزيقا إن نسيت الوجود فمعناها إن الإنسان نسي انه نسى وجوده[2].

وهو بهذا المنعطف وجه الهرمينوطيقا الى ان تكون منهجا لإحضار الوجود من تحجبه، عن طريق التفسير الذي يقوم على الوصف، وأصبح موضوع الهرميونطقيا(الفينومينولوجية) في فكر هيدجر المتأخر هو الوجود. وعليه سنقصد الى متابعة عملية التحول الهرمينوطيقي عند هيدجر بشقيها المنهجي والتطبيقي، فاختار من خلال معالجة ظواهر الفن، واللغة والشعر وتحليل النصوص، الكشف عن هذا الوجود، أي انه عمل على أيجاد ما هو أكثر علاقة بالإنسانية اذا ما علمنا انه من اشد المعارضين للتقنية الحديثة التي أتعبت كاهل الإنسان، ولذلك فقد توجه بهرمينوطيقيته إلى ما هو معبرا تعبيرا ذاتيا عن حقيقة وجود الانسان بوصفها تعبيرات وجدانية تتجلى فيها الروح المعبرة بشكل كبير، لأنها تمثل لحظات وجودية حقيقية يختصها الإنسان.

<u>المنعطف التطبيقي لهرمينوطيقا هيدجر:-</u>

تتلخص وجهة نظر هيدجر التطبيقية للهرمينوطيقا في سؤاله عن (الحقيقة). فهي من وجهة نظره معرفة. و لكن المعرفة بطبيعة حالها حكم، ولذلك ينبغي تميز: الحكم من حيث هو مسار نفسي واقعي والمحكوم من حيث هو مضمون مثالي، فعن الأخير يقال له حقيقي، إما المسار النفسي الواقعي فهو قائم في الأعيان أو ليس بقائم. والعلاقة التي يراها هيدجر صعبة هنا لأنه من اجل إثبات طبيعة العلاقة بينهما يجب إن يثبت من ناحية انطولوجية، إن هيدجر عندما تطرق إلى هذه المسالة كان يحاول إن يبين العلاقة القوية بين الإثبات الوجودي لطرفي العلاقة هنا، والحقيقة التي يراد أثباتها وإيجادها[3].

---

[1] المصدر نفسه، ص٧٤.

[2] ينظر: الفريوي، علي الحبيب، الفن والحقيقة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٨، ص٧٢-٧٣.

[3] ينظر : هيدجر، مارتن، الكينونة والزمان، ص٤٠٠

ويطرح هيدجر مثالا: ((لو أدار أحدا ظهره للحائط قد نطق بالقول:إن الصورة المعلقة على الحائط مائلة، هذا القول يثبت نفسـه من جهة إن القائل متى التفت هو يدرك الصـورة المعلقة على الحائط المائل، مالذي اثبت في أثباتها كهذا؟ والغاية من هذا المثال هو أن هناك تطابقا بين ما هو معروف باعتباره مؤولا على نحو مناســب من جهة الظواهر، وبين القائل إن هناك معروف، بمعنى إن هناك تمثلا للمعروف لدى القائل، التمثل هنا لا يعتبر تمثل كحادث نفســي، أنما نقصـــد به التمثل الذي يكون على علاقة قوية بالمعرفة، أي انه قد تأكد من وجود الصورة على الحائط، لكنه تمثلها بعلاقة الواقع بمعنى انه شخص تلك الصورة وليس غيرها))[1].

الغاية هنا انه يجب أن يكون القول كينونة تجاه الكائن ذاته، والذي تم إدراكه إن الكائن ذاته هو الذي كان مقصودا في القول، بمعنى انه من خلال القول يتكشف الكائن الذي تكون الكينونة بإزائه، بذلك رفعت الكينونة الحجب عن الكائن وتكشـف لها. و ليس المأمول من الإثبات تطابقا بين المعرفة والموضـوع أو حتى بين النفســي والفيزيائي، ولا حتى هذا النحو من التطابق ما بين (مضـــامين الوعي)فيما بينها، الغاية من الإثبات هو فقط الكينونة-المكشـوف – عنها التي من شـأن الكائن ذاته. فإن التحقق يعني: ((انكشـاف الكائن في تماهيه، وهذا لايتم إلا من جهة ان المعرفة التي تقوم بالقول وبالتحقق إنما هي، طبقا لمعناها الانطولوجي، كينونة كاشفة عن الكائن الواقعي ذاته))[2].

والكشـف ما هو((إلا طريقة كينونة من شـأن الكينونة- في-العالم، أكان الانشـغال متصبرا أو حتى متمهلا للمعاينة فهو يكشــف الغطاء عن الكائن الذي داخل العالم، فهذا يصـبح المكشـــوف عنه، انه(حقيقي) في معنى ثان، إن الدزاين في أول أمره (حقيقي) بمعنى كاشــف للغطاء، ولا تعني الحقيقة في المعنى الثاني الكينونة-الكاشــفة (الكشـف)، بل الكينونة- المكشـوفة (المكشـوفية))[3]. فالأشـياء و الناس والهدايا موجودة، والحيوانات والنباتات والأداة والعمل الفني موجودة. فالموجود يقف في الوجود. فيبين هيدجر أن الموجود كثير ولا يسـتطيع الإنسـان السـيطرة عليه، وان بعض الموجود تكون معرفته به قليلة، ورغم أن الموجود قد يبدو لنا بشكل ما في منتهى السهولة، فأنه رغم ذلك ليس من مصنوعاتنا أو تصوراتنا، وان فكرنا في الكل هو واحد، فأننا ندرك فيما يبدو كل ما هنالك موجود على الإطلاق. وتجاوز الموجود ليس بالابتعاد عنه وإنما بالبقاء أمامه نتأمله، إلى حين تتضح لنا تلك البقعة المضاءة(جرداء وسط الغابة).

---

[1] المصدر نفسه، ص٤٠١-٤٠٢.

[2] هيدجر، مارتن، المصدر السابق، ص٤٠٢-٤٠٣.

[3] المصدر نفسه، ص٤٠٥-٤٠٦.

هذا الوسط المفتوح هو الذي ينقلنا إلى الموجود، باعتبار إن شدة الضوء قد أوضحت لنا إن هناك موجودا مختلفا عن الموجود الظاهر أمامنا، فهي هنا سوف تبحث عن هذا الموجود المتخفي الظاهر في ان واحد [1].

و نلاحظ إن عملية الظهور والإخفاء تكون داخل تلك البقعة لكنها في الوقت نفسه مكان التلاقي بين الموجودات. فمن خلال تلاقيها يكون هناك الانفتاح أي بداية الكشف عن الموجود الخفي، هذا الانفتاح يظهر سمة جوهرية، فهو كما بينا علاقة العالم والأرض بظهور الموجود وحقيقته. فهو يرى إن العالم والأرض ينتميان إلى المنفتح أي الموجود الذي يدخل فيما بين العالم والأرض بمعنى إن العالم ليس مطابق للبقعة المضاءة والأرض ليست هي الخفاء، بل العالم يمثل ((البقعة المضاءة لخطوط التوجيهات الجوهرية، التي تنتظم فيها كل الخيارات، على ان كل خيار يتأسس على شيء لم تتم السيطرة عليه، على شيء مخفي مضلل وإلا فانه ما كان ليصير خيارا، الأرض ليست ببساطة هي المنغلق، وإنما هي ما يطلع بوصفه منغلقا على ذاته))[2].

فالحقيقة التي ظهرت هنا ليست حقيقة انغلقت على نفسها بحقيقة مفردة أنما ظهرت من خلال علاقتها بالكل أي تكشفت من خلال ما احيط بها من قبل الموجودات الأخرى، التي ساعدتها على الظهور والانكشاف[3].

وهكذا يكون التأويل الانطولوجي-الوجودي لظاهرة الحقيقة، وقد نتج عنه:

١- إن الحقيقة في معناها الأصلي هي انفتاح الدزاين، الذي أليه تنتمي مكشوفية الكائن داخل العالم.

٢- إن الدزاين هو على اصل واحد في الحقيقة واللاحقيقة [4].

---

[1] ينظر : هيدجر، مارتن، اصل العمل الفني، ترجمة ابو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، المانيا، ط١، ٢٠٠٣، ص١١٤-١١٥.

[2] هيدجر، مارتن، المصدر السابق، ص١١٨

[3] لقد ترجم هيدجر كلمة الحقيقة اليونانية Aletheia بكلمة الكشف=عدم الخفاء Unverborgenheit، اذ يبين هيدجر ان الكشف ليس فقط صفة للموجود كما هو عند اليونان، اذا عرف حقيقته ففي المعنى الاكثر اصالة يتم حدوث الكشف، باعتبار ان هذا الحدوث هو شيء يمكن الموجود اطلاقا من ان يكون مكشوفا ومعروفا على الوجه الصحيح. . . . . ، اما ما يخص انفتاح الوجود الاني هنا، فهو المعرفة الصحيحة والموجود الذي يظهر من الكشف يقدم نفسه لمن يلاحظه الا انه ليس عملية تعسفية لنزع الخفاء وليس قياما بعملية سلب. . . . . . ، للمزيد ينظر : مارتن هيدجر، اصل العمل الفني، مصدر سابق، ص٤٨-٤٩-٥٠

[4] هيدجر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص٤٠٩

وعليه يتحدد معنى الحقيقة عند هيدجرفي ترك الأشــياء توجد وتكشــف عن ذاتها، باعتبار إن جوهر الحقيقة هو الحرية. فلكي يحصل التوافق لابد من إن يتحرر الإنسان ليتمكن من الولوج إلى المجال المفتوح، ليظهر له ما يظهر، فالحقيقة الأصلية ليسـت من صـنع العقل، بل كما تصـورها الفكر الغربي في بدايته عند اليونان ووصــفها باللاتحجب (اليثيا)، إي انكشــاف الموجود أو تكشــفه. ((فجوهر الحقيقة الاصلي غير متحجب ويكشف دائما عن نفسه))[1]

وهكذا فإن الجمال هو طريقة للحقيقة، بوصــفها لا تحجبا، في المثول، فالشــاعر مثلا يســمى (المقدس). وهيدجر يرد جميع الفنون إلى الشـعر ويراها شـعرية، أنها شـعرية في صـميمها وجوهرها، وهي طريقة لكشــف النقاب عن وجود الموجودات وتحويل الحقيقة إلى حدث تاريخي ملموس، وهذا ظهر لدى الشاعر هولدرلين الذي عده هيدجرمن ابرز المعبرين عن الحقيقة الانسانية[2].

وكون العمل الفني يظهر الشــيء ولا يحجبه، فانه يظهره باعتباره متحجبا، أي بوصــفه أرضــا، فالحجر يجثم على الأرض ويكشف عن ثقله، وأي محاولة للولوج أليه عن طريق كسره أو وضعه في الميزان، فان الثقل يتحول إلى مجرد حســاب، فان الأرض لا تظهر نفســها ألا عندما تظل في الخفاء، بعيدة عن أي توضـيح وتفسـير، فكل تفسـير يحمل معه، مظهر السـيطرة في شـكل من التجسـيد التقني والعلمي، وكل محاولة لتفســير الشــيء أو تحليله عن طريق نظريات علمية تجعله يفر منا، وتجعلنا نبتعد عن طبيعته، لان الشيء يظهر بوصفه متحجبا وفي التحجب تظهر ماهيته[3].

وإذ يدافع هيدجر عن ماهية الحقيقة بهذه الطريقة، لأنها بحســب رأيه انكشــاف يعلو على الانحجاب، وهي أكثر أصــالة للحقيقة التي تســمح للموجود بان يوجد، وللحرية بان تظهر وجودا منفتحا. كذلك يبين هيدجر أن الحقيقة ليست مطابقة لقصدية المؤلف ولا كامنة في باطن النص وليست مفروضة على النص من قبل المفســر، بل الحقيقة شــاملة بالمعنى الانطولوجي، إي شــاملة على عناصــر التفســير

---

[1] Martin Heidegger ، Plato's doctrine of truth ،English translation ،By Thomas Sheehan ، ed. William McNeill ، Cambridge ، UK ، and New York: Cambridge University Press ، 1998 ، p:182

[2] ينظر: مصطفى، عادل، مدخل الى الهرمينوطيقا، مصدر سابق، ص٢٦٧

[3] ينظر: معافة، هشــام، التاويلية والفن، عند هانز جورج غادامير، منشــورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٠، ص٣٤.

الثلاثة (المؤلف- النص- المفسـر) تدخل كلها في قلب الحقيقة[1]. فهو يؤكد على أنه من خلال أنكشـاف الحقيقة ألكامنة داخل العمل الفني، فإن هذا الانكشـاف يكون من خلال حلقة شـبيهة بالحلقة الهرمينوطيقية فهي تأخذ في طريقها، مؤلف النص والنص والمفسـر. فالمؤول يبحث بكل قوته عن المعاني الاساسية المتخفية لدى هؤلاء. فهو يبحث عن معنى النص الحقيقي باعدا مقاصد المؤلف وباعدا ترجمة ألنص الحرفية وباعدا أفاق المفسـرين، فهو عندما يبحث عن الحقيقة المتخفية داخل لوحة فان كوخ، فهو يبحث عن تفسـير لاجزاء الصـورة جميعا"وصـولا إلى المعنى الكلي الذي تحملة هذه الصـورة في طياتها. وهنا يتجاوز هيدجر الصيغة الهسرلية في قصدية الوعي، إذ يسـمح الفهم الهيدجري للظواهر بان تتجلى بعيدا عن الانا المتعالية، فالفهم الهرمينوطيقي لبنية دلالية متشـابكة كبنية النص الجمالي هو الذي يكشف الوجود من حيث هو ظاهرة لان حقيقة الوجود سـابقة على الوعي والمعرفة الإنسـانية وأكثر منهما بداءة وأساسية[2].

فقد أكد هيدجر على إن الفهم باعتباره مكونا لكينونة الكائن، باعتباره كيفية أسـاسـية لوجوده ولمقاربته للعالم ولذاته، وخصـوصـا إن هيدجر حين أقام هرمينوطيقيته على أسـاس فينومينولوجي لاهتمامها بظاهرة الفهم والإدراك[3]. لـذلك فهو يرى إن الفهم لايقوم على أسـاس المقولات والوعي الإنسـانيين، ولكنه ينبع من تجلي الشيء الذي نواجهه ومن الحقيقة التي ندركها، وهذا الفهم ليس ثابتا بل انه يتكون تاريخيا وينمو في مواجهة الظروف، ويتجلى هنا الوجود الإنسـاني- الكينونة في العالم، في ظل هذا الفهم عملية مستمرة في فهم الظواهر والوجود في الوقت نفسه، وهكذا تصبح الظاهرية عند هيدجر هرمينوطيقية، وتصـبح الهرمينوطيقا-عملية الفهم- وجودية. إن الفهم هو القدرة على أدراك الاحتمالات الوجودية للفرد في سياق حياته ووجوده في العالم، اذ يعتبر الفهم عند هيدجرشكل من أشكال الكينونة في العالم، أو عنصر مؤسس لهذا الوجود، وعلى هذا يعتبر الفهم-من الناحية الوجودية-أساسيا وسابقا على أي فعل وجودي، شبيهة بالدائرة الهرمينوطيقية التي تنطلق من الفهم[4].

---

[1] حسن، ماهر عبد المحسن، مفهوم الوعي الجمالي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لا. ط، ٢٠٠٩، ص٧٦.

[2] ينظر: بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مصدر سابق، ص٢٠٩

[3] ينظر: بو الشعير، عبد العزيز، من فهم الوجود الى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١١، ص٢٠

[4] ينظر: ابوزيد، نصرحامد، اشكاليات القراءة واليات التاويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٧، ٢٠٠٥، ص٣٢-٣٣

الهرمينوطيقا الفلسفية بوصفها افقا للفهم

يتمثل مصطلح (الهرمينوطيقا الفلسفية) في اعادة أدراج الهرمينوطيقا إلى قلب الجدل الفلسفي، فبالاستناد الى هيدجر الذي قام بتأسيس انطولوجيا فهم الوجود، متجاوزا ابستملوجيا علوم الفكر متوجها إلى الانطولوجيا، فقد تابعه غادامير[1] واضاف عليه إنشاء انطولوجيا جديدة، تتجاوز فهم الوجود إلى حدث فهم الفهم[2]. ويعد هذا الحدث مهما في العملية الهرمينوطيقية من حيث تأكيده على أهمية أثبات الفهم باعتباره نمط للكينونة تستطيع من خلاله أن تفهم وجودها.

فقد قام غادامير بتطوير الهرمينوطيقا العامة بناءا على ما جاء به مارتن هيدجر في الفهم. وقد اطلق عليها اسم(الهرمينوطيقا الفلسفية). وادعى غادامير بأن الفهم ليس مشكلة تتعلق بطريقة البحث ولا تهدف الى تشكيل او صياغة حزمة من القواعد الهرمينوطيقية- على العكس- فأن الفهم هو الصفة الاساسية في وجود الانسان، لذلك فأن الهرمينوطيقا تعد وجودية او تتعلق بالنظرية الوجودية أكثر من تعلقها بالطريقة البحثية، اذ تبحث عن كشف الظروف الاساسية التي تكون تحت ظاهرة الفهم في كل اساليبها[3].

فهو لايريد من خلال الفلسفة الهرمينوطيقية اعطاء منهج او توضيح معناه، بل انه يريد ان يفسر الفن والتاريخ من خلال الهرمينوطيقا، واعطاء وتوليد الحقيقة في العلوم الانسانية، والعمل من اجل استرجاع الاحساس بها وبقدرتها على ذلك. وليس الاكتفاء فقط بالتجربة، لانه يرى ان هنالك خطرا

---

[1] هانز جورج غادامير (١٩٠٠-٢٠٠٢) فيلسوف الماني وهو المؤيد المعاصر الابرز لعلم التاويل، في كتابه (truth and method 1960)، حاول توضيح ظاهرة الفهم verstehenالذي يقابله التفسيرerkldarenالذي يميز العلوم الطبيعية، الفهم يمارسه كل من علماء الثقافة وغير العلماء، حتى علماء الطبيعة يفهمون حديث وكتابة بعضهم البعض، اننا نفهم المنطوقات، النصوص، الناس، الاعمال الفنية، والوقائع التاريخية. . . . . . تد هوندرتش، ، دليل اكسفورد، ترجمة نجيب الحصادي، ج١، المكتب الوطني للبحث والتطوير، بلا ط، بلا ت، ص٢٢٤، وينظركذلك

Baergen ، Ralph ،Historical dictionary of epistemology ، PH library- new york ،2006 : p83

[2] ينظر: بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مصدر سابق، ص ٢٥٧

[3] Bunnin ، Nicholas and Jiyuan Yu ، the Blackwell dictionary of western philosophy ، 1st published ، Blackwell publishing. USA ،2004 ،P:303.

يتشكل تجاه العلوم الانسانية، وذلك بسبب الصلاحية الكبرى التي تعطى الى العلم الطبيعي في الوقت الحاضر[١].

وقد دافع غادامير عن فكرته الأساسية المستمدة أصلا من هيدجر بصياغة هرمينوطيقا قائمة على رفض ثنائية الذات والموضوع وتدعو إلى التأمل الواعي للأشياء الخارجية وأدراك كينونتها من خلال فهم الفهم باعتبارها ظاهرات يمكن معرفتها، مبتعدا بذلك عن أصحاب الاتجاه الهرمينوطيقي القائم على الموضوعية العلمية، الذين عملوا على حصر عملية الفهم في الصبغة الإجرائية والتقنية فقط، وهو الامرالذي نمى بسبب سوء فهمهم لمعنى الممارسة لعملية الفهم. وتأثرهم بالمنهج العلمي أبعدهم من أن التفكير في الممارسة يتجاوز كونه مجرد تقنية، فالهرمينوطيقا هي فن الفهم والتأويل وليست نسق أو نظام كما أراد التأويليون السابقون على غادامير أمثال، شلايرماخر ودلتاي.

ويكون بذلك قد طور ايضا الجدل الهيدجري المهم حول اصل عمل الفن وان العمل يجب ان لايرى على انه فقط تعبيرا للافكار والقيم المتعلقة بمؤلفها او عن زمنها بل على انها لاتزال تنخرط مع السؤال المتعلق بالحقيقة بطريقة اخرى[٢].

فالحقيقة تظل دائما حقيقة إنسانية، بمعنى أنها تظل (حقيقة بالنسبة لنا) وليست حقيقة في ذاتها، ولعل هذا الطابع التحرري هو الذي ميز فكر غادامير إزاء الحقيقة، اذ يعد فكره قد تحرر من أية مضامين مذهبية. الا اننا نرى ان ما كفل له البقاء من بين العديد من المذاهب الفلسفية المعاصرة له، هو متابعته لهيدجر في نقد ثنائية الذات والموضوع وهو الامر الذي كان له الدور الكبير في تطور هرمينوطيقا القرن العشرين، اذ وجه الاثنان نقدهما للتفكير التقني الحديث، المتجذر في مذهب الذات، هذا المذهب الذي يتخذ من الوعي الإنساني واليقين العقلي القائم عليه نقطة المرجعية النهائية للمعرفة الإنسانية[٣].

---

[١] Protevi John ، The Edinburgh Dictionary of Continental philosophy ، Edinburgh University press ، 2005 ،p:236 .

[٢] Clark ،Timothy ،Martin Heidegger ،Taylor& Francis e-Library ، N. Y. 1st published ، 2002 ،p:145.

[٣] بارة، عبد الغني، المصدر السابق، ص ٨٢.

انطولوجيا الفهم والتطبيق الهرمينوطيقي:-

أولا: انطولوجيا الفهم:-

لا ينتظر غادامير حصول الفهم بل انه يسعى اليه ولذلك رفض تلك النظرة التي ترى في الهرمنيوطيقا مجرد منهج للعلوم الانسانية والتاريخية، ذلك لان الهرمينوطيقا بنظره تتمركز حول عملية الفهم الانساني، والفهم بنظره حدث وليس فعلا نحققه منهجيا وموضوعيا، وخاصة ان غادمير لم يرفض المنهج والاداتية بشكل نهائي، بل يرى من الضروري تتبع منهجية معينة اذا ما اردنا بناء جسرا ما، او حل مشكلة معينة، فهو استفاد كثيرا من مناهج الفهم السابقة عليه وإحترمها، فهي بالنسبة اليه مكتسبات. لكنه في الوقت نفسه يرفض ان يختزل الفهم الى مجرد عملية اداتية، فهو يرى ان الفهم هو مفتاح نحو الاستمرار بتجديد التاريخ عبر افاق المؤولين. ولذلك نراه يدعو الى تحرير الحقيقة من قيود المنهج، بدعوتها الى الاهتمام بعالم الانسان المعيش، والعمل على تاسيس كينونة الانسان في علاقته بالاخرداخل هذا الوجود، وهذا يصح من خلال دمج الفنومنولوجيا الهوسرلية مع الهرمينوطيقا الفنومنولوجية عند هيدجر.

من هنا جاء تخليه عن التفسير المنهجي، لينصب اهتمامه على البنية الانطولوجية للفهم، سائرا في ذلك على خطى هيدجر، كما يصرح بقوله ((اذا ما اقتفى المرء مقاصد فلسفة هيدجر، كما فعلت انا في فلسفتي التأويلية، وحاول استخدام تلك المقاصد براهين على الخبرة التأويلية، كما فعلت، فسيجد نفسه في منطقة خطرة من فلسفة الوعي الحديثة))[1] وهو ما يمكن ان ندعوه ذلك الوعي المتأثر بالتاريخ. والمقصود هنا هو الفهم الذاتي الذي يتجلى في الدزاين، أما ((الاشكال المتنوعة للوجود التي هي ليست تاريخية ولا هي مجرد حاضرة امامنا ليس لها مكان مناسب ضمن الاطار الذي تقدمه ظاهرة الفهم الذاتي التأويلية))[2]. ولا يعني ذلك لدى كل من هيدجر وغادامير مجرد القيام بعملية استدراج الى المقترب الفينومينولوجي الاساسي للفهم الذاتي للموجودات البشرية من حيث تاريخيتها، بل هو الاحساس الفلسفي في كلا المشروعين الذي يبعث على تجربة جديدة تتعلق بالطبيعة المفهومية المثيرة التي انبثقت بصدد مفهوم الفهم.

---

[1] غادامير، هانز جورج، طرق هيدجر، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص١٤٩.

[2] المصدر نفسه، ص ٢١٨.

وإذ يفهم الموجود فتعطيه دلالات على القدرة على فهم نفســـه، بمعنى فهم نابع من الانطولوجيا ذاتها، وعليه فقد اتخذ (الفهم) عند غادامير دلالات عدة، نذكر منها:

١- يتخذ الفهم دلالة المشاركة، أي المشاركة في صوغ المعنى والاشتراك في اثرائه وتحويله.

٢- يتخذ دلالة التقاسم، أي توزيع الحصص اذ يبرز كل فرد امكاناته في سياق مجموع متماسك ويشكل مع هذا المجموع علاقة تفاعل لا انفعال على غرار العلاقة بين الكل واجزائه.

٣- الفهم هو علائق تربط الجزء بالكل، او الفرد بالمجتمع او الذات بالتراث، فليس الفهم اذن محتوى نفسي في القبض على المعنى، وانما الحركة الدؤوبة داخل وسط وعبر وسيط[١].

وبهذا ميز غادامير بين نوعين من الفهم:

-الفهم الجوهري: وهو فهم محتوى الحقيقة (التي تنكشف بقراءة النص)

-الفهم القصدي: وهو فهم مقاصد واهداف المؤلف.

فالفهم هو ادراك المعطيات النفســية والفردية والتاريخية التي ينطوي عليها موضــوع ما يحمل سلوكا معينا او فعلا في حد ذاته، فالفهم هنا يكون فهما لملابسات ظرف معين معطى للفرد بان يصرح عن موقف معين، ولكن عند حصــول اخفاق في فهم هذه الملابســات او الظروف، يلجأ المفســر الى الفهم القصدي الذي هو الوسيلة الاستراتيجية التي يستعان بها من فهم الحقيقة التي اخفق الفهم الجوهري في الوصول اليها، ويؤطره بالتساؤل التالي:ماذا كان يقصد هذا الفرد بالذات؟يصبح عندها الفهم هو اعادة تأسيس المقاصد الاصلية والاولية لهذا المؤلف على ضوء حياته الفكرية وما اراد قوله والتعبير عنه في اثره ونصوصه، وهذا واضح بشكل كبير لدى شلاير ماخر[٢].

ولما كان الفهم هو نمط وجود الدزاين عند هيدجرالذي سعى الى ايجاده وتاكيده من اجل صياغة البنية الاســاســية للوجود، باعتباران الدزاين هو الســائل عن وجوده، والفهم هو الذي اعطاه القدرة على الاجابة، فإن غادمير لم يركز على هذا وانما اراد ان يصف كيفية انجاز الفهم التاويلي. والانتباه الى الاشياء بذاتها هي الاســـاس عند غادامير هنا يصــوغ غادمير اهم ما تمســك به من الفينومينولوجيا العودة الى الاشـياء ذاتها، بتجنب الاوهام والقرارات الاعتباطية التي يفرضـها الفكر، والمنحدرة من العادات اللاواعية له. أن ما تكشفه لنا الهرمينوطيقا الغاداميرية، انه من خلال التفسير يتكشف لنا نهائية الفهم الانساني،

---

[١] ينظر: الزين، محمد شوقي، الازاحة والاحتمال، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨، ص ٦٥

[٢] ينظر: بوالشعير، عبد العزيز، غادامير من فهم الوجود الى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١١، ص ٤٠

وليس هناك الفهم الذي يبلغ حد اليقين او الاكتمال، فالفهم يبقى دائما مفتوحا او تحسين متواصل لمعرفتنا بالعالم، فانه التعرف على تناهي الفهم الانساني يكون من خلال تعدد التفسيرات واختلافها وتواصلها تبعا لتنوع السياق الثقافي التاريخي الذي يوجد فيه المفسر، بذلك تتعدد التفاسير بتعدد المفسرين لانه يكون كلا منهم حسب ثقافته، وبما ان الفهم يبدأ وينتهي بالتفسيرات، فانه بذلك يمثل موضوع التفسير وغايته، والتفسير والفهم هنا يكون لكل شيء ولاي شيء، فالتفسير او النشاط الهرمينوطيقي يمتد الى اي موضوع قابل للفهم او التعقل[١]. فهو ((ليس مجرد إعادة انتاج، انما هو ايضا فعالية انتاجية على الدوام))[٢]

ثانياً: التطبيق الهرمينوطقي:-

يعد المصدر المهم لفكرة غادامير في الفهم العملي او التطبيقي والتي كان تاثيرها اكبر على غادامير من هيدجر، هي فكرة ارسطو في الفهم العملي، اذ بين انه في بداية الثلاثينيات من القرن الماضي وقبل ثلاثين عاما قبل وجود كتاب الحقيقة والمنهج، قام غادامير بتخصيص مقالة قصيرة يشير بها الى تلك الفكرة عن المعرفة العملية. وفي هذا النوع من الفهم يكون التطبيق مهما جدا، اذ يبين ان الممارسة التي تعنى بالتصرف او تتمحور حول التصرف تكون بلا فائدة اذا كانت تقتصر على الجانب النظري المتعلق بالخير (كما هي عند الفلاسفة السابقين). فما يهم هنا كما يبينه غادامير هو العمل أي المقدرة على فعل الخير او ما هو جيد في العلاقات الانسانية [٣].

وفي كتابه (الحقيقة والمنهج) يرى أيضاً ان ((الفهم حالة خاصة من تطبيق شيء كلي على حالة جزئية. وهذا يجعل علم الاخلاق الارسطي ذا اهمية خاصة بالنسبة لنا))[٤]. ووفقا لغادامير سوف يكون من المفارق جداً ان تنظر تلك الفكرة عن الاخلاقيات على انها فكرة نسبية او وضعية، فإذ يرى ارسطو أن الهدف من الحكمة العملية يكمن في تحقيقها، وهو الامر الذي يتضمن دائما عنصرا ذاتيا من المعرفة، فإن غادامير بين ان هنالك دائما امكانية في انخراط الذات في الوضع او الموقف المتعلق بالممارسة، وانه

---

[١] ينظر: توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التاويل، مصدر سابق، ص ٩٤-٩٥

[٢] غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم، دار اوريا للطباعة والنشر والتوزيع، ليبيا، ط١، ٢٠٠٧، ص٤٠٦.

[٣] Robert J. dostal ، the Cambridge companion to gadamer ، Cambridge university press ، 2002 ، p38.

[٤] غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ص٤٢٣.

عندما يكون هناك ابتعاد عن تلك الممارسة قد يكون له الاثر في حدوث تحريف او تشويه. ويمكن تطبيق هذا على المعرفة ذات الاهتمام المتكشف والواضح في العلوم الاجتماعية والانسانية [١].

وهكذا فإن ((الفهم هنا هو دائما تطبيق...... وهو بالشكل الذي يتخذه في العلوم الانسانية، فهم تاريخي اساسا. بمعنى ان النص لا يفهم في هذه العلوم الا اذا فهم بطريقة مختلفة بسحب ما تقتضيه المناسبة، ويدل هذا بالضبط على مهمة التأويلية التاريخية... والعناية التي نوليها لأهمية التراث في الوعي التاريخي بدأت من تحليل هيدغر للتأويلية الوقائعية، وسعينا الى تطبيقه على تأويلية العلوم الانسانية))[٢].

وبحسب غادامير فإنه يرى ان سوء التقدير الكبير الذي طال العلوم الانسانية في عصر التنوير، من أجل اعطائها منهجاً على غرار العلوم الطبيعية، أدى الى زعزة الارض الصلبة التي تقوم عليها تلك العلوم[٣]. فقد سيطرت النزعة الموضوعية على الكثير من اتجاهات الفكر الحديث التي تتبنى مناهج تنشد الموضوعية من خلال الوصف والقياس والتحليل، وقد تبنت هذه الاتجاهات النزعة الموضوعية باسم العلمية واقتداء بنموذج المنهج في العلوم الطبيعية. الى ان جاءت هرمينوطيقا النص الفينومينولوجية المعاصرة على نحو ما وضع دعائمها هيدجر، ((لتعلمنا ان السعي الدؤوب نحو التحرر من نمط الثقافة التحليلية الذي تمارس من خلال الانظمة المعرفية في عملية تفسير النص والتعامل معه))[٤].

فان فكر هيدجر هو دعوة لتحرر الفكر على أي مستوى ليدخل في لقاء وخبرة حميمية مع الاشياء والموجودات، وفي النهاية مع الوجود نفسه، وهذا الطابع التحرري في عملية الفهم والتفسير عند هيدجر هو ما اصبح غادامير ينظر اليه على انه الطابع الضروري في الخبرة الهرمنوطيقية، فالفهم الذي يحدث في الخبرة الهرمينوطيقية بوصفه انفتاحا على الاخر/النص، يهدف الى الكشف او الاظهار، هو فهم لا يمكن ان يبدأ الا حينما أفهم أن الاخر لا يمكن احتوائه داخل مفاهيمي الايدولوجية او تصوراتي المنهجية [٥].

اذن يمكن القول ان الخبرة الهرمينوطيقية عند غادامير هي نوع من التوجه المعرفي البعيد عن التصورات والاحكام المنهجية، وهذا التوجة فتح بابا جديدا في المعرفة او الاصح يمكن القول انه باب

---

[١] Robert J. dostal ،op. cit ، p:38.

[٢] غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ص٤٢٠.

[٣] Dobrosavljev ، duska ، Gademers hermeneutics as practical philosophy ، Series: Philosophy ، Sociology and Psychology Vol. 2 ، No 9 ، Facta universities press ، 2002 ، p:612.

[٤] غادامير، هانز جورج، طرق هيدجر، ص ١٤٦-١٤٧

[٥] توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التاويل، ص١٤٨

جديد للوصول الى الحقيقة بعيدا عن طريق المنهج، فالفن مع الاعمال والنصوص الادبية عموما، يقدم لنا مثالا على الحقيقة التي لا تكتسب عن طريق المنهج، وهذا يعني ان منهج العلم الطبيعي او انموذج المعرفة التصورية والتجريدية ليس هو الوسيلة لبلوغ الحقيقة. ولذلك توجه غاداميرالى نقد المنهج الذي اطال العلم الحديث، بانه منهج يتوخى الموضوعية ويستبعد الذات التأريخية، وذلك من اجل الاستحواذ على الموضوع من خلال مجموعة من الادوات والقواعد التي تحاول الذات من خلالها ان تفهم الموضوع او الظاهرة كحالة ممثلة لقاعدة عامة، بمعنى ايجاد حالة انفصال أو ثنائية بين الذات والموضوع، مما يجعل الذات مستبعدة من عالمها، وتنظراليه من خلال مجموعة من القواعد والادوات المنهجية التي تفرضها عليه، ومفهوم المنهج هذا انبثق من عقل بيكون وديكارت وبقى سائدا في الفكر الغربي، وبحسب غادامير الذي رأى ان الهرمينوطيقا الكلاسيكية لدى شلايرماخرودلتاي لم تستطع ان تتخلص من تأثيره في نظرتها للعلوم الانسانية[1].

فالهرمينوطيقا الغاداميرية اذن تواصل التوجه المعرفي العام للفينومينولوجيا الذي يسعى نحو التحرر من كل نزعة منهجية تحتذي نموذج العلم الطبيعي التقليدي الذي يهدف الى تأسيس حقيقة موضوعية مطلقة توجد بشكل مستقل عن الانسان وعالمه المعاش أو عالمه الاليف، وهو النموذج الذي تبنته العلوم الانسانية والفكر الغربي عموما منذ العصر الحديث[2]. ذلك ان العلوم الانسانية تتوصل الى استنتاجاتها عن طريق عملية لا واعية، اذ ترتبط مما رسة الاستقراء في العلوم الانسانية باشتراطات نفسية محددة، فهي تتطلب نوعا من البراعة ومدارك عقلية اخرى، مثل الذاكرة النشطة وقبول الاسس المرعية، وان كان المتخصص في العلم الطبيعي استطاع ان يصل الى استنتاجاته الواعية ذاتيا، التي اعتمد على استعمال عقله استعمالا كليا [3].

والسبب الاخر لدى غادامير في رفض المنهج هو عجز المنهج عن وصف تجربة الحقيقة، التي توجد في العلوم الانسانية، التي تتلامس مع تجارب اخرى، وتتشكل معها تجارب مشتركة دون ان تكون مرتبطة بالعلم، كتجربة الفلسفة والفن، والتاريخ، وهي تجارب تملك الحقيقة التي يعجز العلم عن اثباتها بادواته المنهجية، هذا التصور الذي يرى ان الحقيقة تكشف لا انحجاب (أي ذلك النوع من الحقيقة الذي يتخفى

[1] توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التاويل ص٩٠-٩١.
[2] ينظر: بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مصدر سابق، ص٢٦٣-٢٦٤.
[3] ينظر: غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص: ٥٢

على المنهج)، طرق اليها وبينها هيدجر قبل غادامير[1]. فغادامير عمل من اجل توجيه الهرمينوطيقا توجيها فكريا يستطيع من خلاله التماس الحقيقة التي اختصت بها العلوم الانسانية، الحقيقة المتخفية التي لايستطيع عصر التقنية والتكنولوجيا الوصول اليها، فهو يرى ان المنهج العلمي لا يستطيع ان يكتشف حقيقة التأريخ ولا ان يعيد تلك الحقائق التي اختفت تحت انقاض التاريخ والزمن، فهو يسعى الى اعادة الحقيقة بواسطة الانسان والى الانسان، وقد وجد ضالته بالهرمينوطيقا، فهي منطلق فكري يساعده على النظر الى العلوم الانسانية بانها حاوية على تلك الحقيقة. في محاولة منه الى اعادة الاعتبار للعلوم الانسانية التي ضاعت في ظل هيمنة المناهج ذات المنحى العلمي، هكذا يقدم غادمير مشروعه التاويلي، بداية هذا المشروع كانت لدى هيدجر في انطولوجيته بسؤاله عن معنى الكينونة، وانعطافها في اخر اعماله الشعرية الفلسفية، ولكنه أكدا انه يجب الابتعاد عن دعم او توجيه العلوم الانسانية الموضوعي في ظل الاحكام السابقة، هذه الاحكام جعلت غادامير يحاكم فكرة الموضوعية –العلمية التي حاولت الهرمينوطيقا الفلسفية اقحامها في حقل العلوم الانسانية. وتثبيتا لهذه الرؤية اراد غادامير نقد قضية المنهج في العلوم الانسانية داخل ثلاثة حقول تتدرج بينها التجربة الهرمينوطيقية بل وفلسفته كلها، وهي:الحقل الجمالي، الحقل التاريخي، الحقل اللغوي. أو قل هي مجالات التطبيق الهرمينوطيقي لدى غادامير.

في ختام هذا البحث نصل الى مجموعة من النتائج يمكن ان نجملها على النحو التالي:

١- لقد تابع غادامير سلفه هيدجر بالاهتمام بالهرمينوطيقا ووضعها في مجال العمل الفني وعمل على تطبيقها كما طبقها هيدجر في مجال العمل الفني.
٢- ادرج غادامير الهرمينوطيقا في قلب الجدل الفلسفي كما هو الحال لدى مارتن هيدجر فقد وضعها في تاسيس حدث فهم الفهم، من خلال توظيفه للفهم المشترك بين الافراد، وهو بذلك قد بلور الجدل الهرمينوطيقي في الفن كما هو لدى هيدجر ليمثل القيم والافكار التي يبحث عنها الانسان في داخل العمل الفني.
٣- جاء رفض غادامير لتحديد منهج للعلوم الانسانية شبيها برفض هيدجر للميتافيزيقا.

---

[1] معافة، هشام، التاويلية والفن، مصدر سابق، ص: ٣٠

٤- ظهرت مشــكلة الفهم بوصــفها الاســاس الهرمينوطيقي لدى كل من غادامير و هيدجر، فالفهم الناتج هو نتيجة التحام الافاق(افق المؤول /افق النص)، فباندماجهما تظهر الحقيقة المتخفية داخل العمل الفني.

٥- اقترب الاثنان وبشــكل كبير في موضــوع (التمايز الجمالي) الذي يعطي العمل الفني القدرة على التعبير عن الحقيقة من خلال النظر اليه بعيدا عن ما يمكن ان يعطيه العمل الفني من ميزات جمالية. فقد نظروا اليه على انه حاوياً للحقيقة المتخفية فيه.

٦- الحقيقة انســانية مشــتركة معهما لكن الحقيقة تتوقف لدى هيدجر وثابتة ثبوت المعبد امام تغيرات الطقس، اما لدى غادامير فهي متعددة غير متوقفة لانها خاضعة الى افاق المؤولين.

٧- اكمل غادامير ما جاء به هيدجر في ضـرورة التوقف قليلا من اجل ترك النص يفصح عن نفسه فهو شبيه بالتعليق الفينومينولوجي وشبيه بالمسافة الزمنية لدى غادامير.

واخيرا يمكننا ان نعد غادامير وجودي هرمينوطيقي فلســفي متأثرا بالعودة الى الاشــياء ذاتها ومســتقبلاً لرفض ثنائية الذات والموضــوع مكرســاً الهرمينوطيقا في اظهار الحقيقة الانســانية، فقد تابع هيدجر في ارجاع النظرة الى الانســان الضــائع في ظل التكنولوجيا وذلك من خلال الدزاين الذي يجب ان يعمل من اجل فهم ذاته والوصــول الى الحرية الجميلة المتمثلة باســتخدام الهرمينوطيقا كمنهج للتأمل والبحث عن الحقيقة.

ولو تاملنا قليلا في فلسفة غادامير الهرمينوطيقية، فسوف نرى انه لم يكن مجرد ناقل او شارح أو مقلد لافكار هيدجر، وانما أتخذ بعض منجزات الهرمينوطيقا الهيدغرية منطلقات ســمحت له برســم مساره الخاص، لذا كان اهتمام غادمير نسبيا بمسالة الكينونة، ليس بهدف عرض تحليل الوجود والبحث في مسألة الكائن، وانما جل اهتمامه كان منصباً على صياغة فينومينولوجيا تهتم بحادثة الفهم، لذلك نراه كثيرا ما اهتم بالثورة على ذلك التصــور الاداتي للفهم، من خلال مثال الذاتية الناجم عن ســيطرة العلم الحديث.

قائمة المصادر:

ابوزيد، نصرحامد، اشكاليات القراءة واليات التاويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٧، ٢٠٠٥.

انقزو، فتحي، هسرل ومعاصروه، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٦.

بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائرأط١، ٢٠٠٨.

بو الشعير، عبد العزيز، من فهم الوجود الى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١١.

توفيق، سعيد، الخبرة الجمالية-دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٢.

حسن، ماهرعبدالمحسن، مفهوم الوعي الجمالي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بلا ط ، ٢٠٠٩.

خوري، أنطوان، مدخل الى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٤.

الخويلدي، زهير، هيدجروالبحث عن اصالة الذات:من دكتاتورية الهم الى تحليلية الدزاين، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، باريس، مركز الانماء القومي، لا. ع، ٢٠٠٩.

الزين، محمد شوقي، الازاحة والاحتمال، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨.

سماح رافع، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٧٣.

صفدي، مطاع، استراتيجية التسمية في نظام الانظمة المعرفية، منشورات مركز الانماءالقومي، لبنان، ط١، ١٩٨٦.

عون، مشير باسيل، الفسارة الفلسفية، دار المشرق ش م م، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم، دار اوريا للطباعة والنشر والتوزيع، ليبيا، ط١، ٢٠٠٧.

غادامير، هانز جورج، طرق هيدجر، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧.

الفريوي، علي الحبيب، الفن والحقيقة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٨.

كامل، فؤاد، اعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، بلا. ت، بلا. ط، .

محمد، علي عبد المعطي، اعلام الفلسفة الحديثة، ج٢، دار المعرفة الجامعية، لا. ت، لا. ط، .

مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل الى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧.

معافة، هشام، التاويلية والفن عند هانز جورج غادامير، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٠.
مفرج، جمال، الفلســفة المعاصــرة من المكاســب الى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشــرون، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٩.
هيدجر، مارتن، اصــل العمل الفني، ترجمة ابو العيد دودو، منشــورات الجمل، كولونيا، المانيا، ط١، ٢٠٠٣.
هيدجر، مارتن، التقنية-الحقيقة –الوجود، ترجمة وتقديم وتعليق:محمد ســبيلا وعبد الهادي فتاح، المركز الثقافي العربي، لبنان، بلاط، بلا ت.
هيدجر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المســكيني، مراجعة اســماعيل المصــدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط١، ٢٠١٢.

المصادر الاجنبية:

. Baergen ،Ralph ،Historical dictionary of epistemology ،Idaho State University ،2007.
Bunnin ،Nicholas and Jiyuan Yu ،the Blackwell dictionary of western philosophy ،1st published ،Blackwell publishing. USA ،2004.
Clark ،Timothy ،Martin Heidegger ،Taylor& Francis e-Library ،N. Y. 1st published ،2002.
Dobrosavljev ،duska ،Gademers hermeneutics as practical philosophy ،Series: Philosophy ، Sociology and Psychology Vol. 2 ،No 9 ،Facta universities press ،2002
Gur-zeev ،martin heidegger tronscendence and the possibility ،published On: http://www. academia. edu/196505/Martin_Heidegger_Transcendence_and_the_Possibility_of_Counter-Education.
Martin Heidegger ،Plato's doctrine of truth ،English translation ،By Thomas Sheehan ،ed. William McNeill ،Cambridge ،UK ،and New York: Cambridge University Press ،1998.
Protevi John ،The Edinburgh Dictionary of Continental philosophy ،Edinburgh University press ،2005.
Robert J. dostal ،the Cambridge companion to gadamer ،Cambridge university press ،2002.

باشلار: من مساءلة العلم إلى عتبة الشعر

« انظروا إلى أرجلي، أنا فيلسوف للعلوم. انظروا إلى أجنحتي، فأنا شاعر» باشلار

شريف بن زينب [1]

مطارحات باشلار: العلم والحياة.

عرف باشلار في تاريخ الفكر المعاصر الفرنسي والعالمي، أنه أبو القطيعة الابستيمولوجية، قطيعة أعاد بها قراءة العلم المعاصر، بتحديد في كتابه " تكون العقل العلمي الجديد " المراحل الثلاثة التي مرّ بها العلم، حيث دراسة تاريخ العلم وتطوره إلى التحليل النفسي. فقسم العلم إلى:

المرحلة الماقبل علمية: وتشتمل على المحاولات العلمية التي شهدتها العصور الكلاسيكية القديمة وعصر النهضة، ومحاولات مفكري القرون السادس عشر والسابع عشر و حتى القرن الثامن عشر.

الحالة العلمية: بدأت من أواخر القرن الثامن عشر وشملت القرن التاسع عشر والقرن العشرين. تميزت هذه المرحلة باكتشافات عديدة في شتى الميادين، فيزياء، كيمياء...

المرحلة العلمية المعاصرة، أو ما سماها باشلار بمرحلة العقل العلمي الجديد. يؤرخ باشلار لهذه المرحلة بداية من تاريخ ١٩٠٥ مع ظهور نسبية ألبرت أينشتين Einstein

مرحلة تميزت بتغير في العديد من المفاهيم التي كان يعتقد بوثوقيتها، فظهرت الميكانيكا الكوانية، والميكانيكا التموجية، و فيزياء مصفوفات عند هايزنبرغ[2].

يقسم باشلار المراحل العلمية حسب تقسيمه للنفس إلى ثلاثة أقسام:

النفس العامية أو العادية: تتميز بالسذاجة والوثوقية، ادعاء امتلاك المعرفة، تصاب بالدهشة أمام كل ظاهرة تصادفها، وتكون هذه النفس سلبية حتى في سعادة التفكير.

النفس المعلِّمة: تكون هذه النفس فخورة بامتلاكها المعرفة، مع تحجر رافض لكل تجديد تعيش على نجاحات شبابها، تجتر معرفتها في كل عام، وتكون هذه النفس عند المعلمين بالخصوص.

---

[1] باحث أكاديمي من جامعة أو القاسم سعد الله، الجزائر

[2]- غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٢، ص٨.

النفس اللاوثوقية المجرِّة: تكون هذه النفس ذات وعي علمي متألم، يتابع الاهتمامات الاستقرائية الناقصة باستمرار، تعتبر التجريد واجباً علميا[1].

فالنتائج التي توصلت إليها الثورات العلمية، من نسبية وكوانتية وهندسات ريمان ولوباتشقسكي، أثارت عقل باشلار كثيراً مما دفعته للتفكير في البحث عن طرائق ومناهج تمنح الذات الإنسانية قابلية التقاط مفاهيم جديدة، مع التشكيك في كل بداهة وإطلاقية العقل، هذا مالا جعل باشلار يفكر في تأسيس فلسفة تستجيب لتطلعات ومتطلبات الأسس العقلية الجديدة، وهذا بدون إغفال البعد الماهوي والميتافيزيقي للإنسان. فلسفة بنيت على رافدي العلم والخيال أو البعد العقلي والخيالي الجمالي متمثلاً في الشعر.

باشلار: المعرفة العلمية والقصيدة الشعرية.

يبني باشلار تصوره الفلسفي على تأويل طرفي المعرفة الإنسانية، طرف يتأسس على النشاط العقلاني للعلم، وطرف ينبع من الخيال والحدس المبدع، والصورة الشعرية، هذا الطرح الباشلاري الفلسفي، هو الذي دفع بالفيلسوف جان هيبوليت إلى وصف فلسفة باشلار بأنها "رومانتيكية العقل"[2]. الفلسفة العلمية التي قدمها باشلار، تكمن مهمتها في إعادة طرح العلاقة بين العلم والشعر، العلاقة بين العقل والخيال. طرح جديد تحتويه الفلسفة المفتوحة التي نادى بها باشلار، ذلك أن طرح باشلار لهذه القضية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بما قدمه من نقد للعلم الكلاسيكي، العلم الذي بقي حبيس موروثات علمية ضاربة في عمق التاريخ المعرفي البشري فلسفة جعلت كريستوفيدس Christofides يرى أن باشلار قام بتفتيت التجربة العلمية، وعالم الهواء، والأرض، والنار، والماء من خلال تأملهم بوصفهم العناصر الأساسية للطبيعة، ومنذ أن تنحت العناصر الطبيعية الأربعة عن أن تكون الرموز الأساسية للخيال[3]. عناصر لم تبقى مجرد مواد خام، فالمفاهيم الباشلارية التي أوردها في أعماله الفنية، الحلم، اليقظة، الخيال، الرغبة، كلها مفاهيم تنمي عن قوة دفينة في هذه الشجرة السنديانية كما لقب، مفاهيم حاول من خلالها سبر أغوار النفس البشرية في أسمى صفائها وتألقها الحياتي.

---

[1] المصدر السابق، ص١٠.

[2]- ت. أ. ساخا روفا، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة أحمد برقاوي، دار دمشق ــ سوريا، ط:١ ١٩٨٤، ص ١٤٧.

[3]- غادة الإمام، جاستون باشلار: جماليات الصورة، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط:١، ٢٠١٠، ص ص٢٨-٢٩.

من اللغة العلمية إلى اللغة الشعرية:

لا يحصـر باشـلار اللغة في مجال الشـعر، والتخيل الأدبي، بل هو يجتاز بنا إلى المباحث العلمية، ويدعونا إلى ضـرورة إبداع معان جديدة للكلمات، تتماشـى ومسـتجدات العلم، فالحركية التي يشـهدها العلم، تفرض علينا ضـرورة إيجاد مصـطلحات جديدة تسـتوعب كل جديد مبتكر، فالكلمات المألوفة قد تكون عقبة لفظية في تطور العلم وحجر عثر في وجه كل إبداع، فتدقيق اللغة العلمية مرهون بتدقيق الكلمات المستخدمة[١]، لهذا فاللغة التي استخدمها باشلار في الدراسات الشعرية والتخيل « تتصف بالجدة والنضـارة كمثل المشـهد الجديد للزهرة... ففي الشـعر ينقي الإنسـان الكلمات، التي تعبر لنا عن جدة الصـور وإشـراقها»[٢]، فالشـاعر الجيد ليس الذي يقدم صـور جمالية، بل هو ذلك يبث في الكلمات روح الجدة، فارضاً على المتلقي الإحساس بذلك الإشراق المتجدد مع كل كلمة، كتجدد نهر في تدفقه.

فاللغة لا تركن لتلك الوظيفة التواصـلية فقط، بين الأفراد، بل تجعل الكائن ضـمن العملية التواصلية الحوارية مع محيطه، وتجعل الشاعر يحاور الطبيعة ويكتشف تلك الصور الشعرية الجمالية، وتبني الوصـال بين القارئ والنص« فاللغة شـأنها شـأن الفن والخيال، تتيح أن نقيم بالقرب من أنفسـنا، ومن الآخرين، بل ومن عالمنا. بحيث تثبت كأساس للعلاقات الإنسانية»[٣].

فالشاعر يتكلم لغته الخاصة به، لغة مستوحاة مما يعيشه ويحس به، لغة لا تعبر عن أي شيء آخر سـوى تلك الرابطة القوية التي تربطه مع العالم والطبيعة، مصـدر وحيه وإلهامه، ارتباط حميمي، علاقة يعبر عنها في صور شعرية، هذه الأخيرة التي تحمل أحاسيسه في شكل كلمات حالمة، وهنا تكمن قدرة اللغة الشاعرية الحالمة على الحلم، ومن خلال عملية الحلم والخيال تكشف عن نفسها الصورة الشعرية، من خلال كلمات قليلة في عددها، حبلى بالصور الخيالية والشاعرية، قد تعجز عنه كلمات كثيرة في اللغة العادية، فالخيال يركب ويؤلف الكلمة التي تتخيل[٤]. وهذا يعني أن اللغة الشـعرية تُنمِّي اللغة، فتمنح

---

[١]- غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، تر بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١ ١٩٨٤، ص١٣.

[٢] -May Ann Caws,the Réalisme ouvert of Bachelard and Breton,in the french Review (vol. ٣٧,no. ٣,jan. ,١٩٦٤)p. ٣٠٦

[٣]- Thiboutot,C. Jager ,A. David ,Gaston Bachelard and Phenomenology :outline of Theory of Imagination, in Journal of Phenomenological Psychology(Vol. ٣٠,No. ١,Spring١٩٩٩),p٨.

[٤] - Bachelard Gaston, L'Air et les Songes, P. ٢٧٦.

الكلمات المألوفة معنى جديداً وهذا بفضل اللغة الشعرية، ولا يتأتى هذا للكلمات إلا إذا كانت اللغة، حاملة قادرة على التخيل. وهذا الأخير لا يتحكم فيه إلا الشـاعر، «الأكثر تجديدا، وهو يسـتغل حلم اليقظة الأكثر تحرراً من العادات الاجتماعية، يحمل في قصائده رشيماتٍ تتأتى من العمق الاجتماعي للغة. غير أن الأشـكال والكلمات ليسـت الشـعر كله. من أجل تنسـيقها، تبقى بعض العناصـر المادية ملحة. ومهمتنا المحددة في هذا الكتاب برهان على أن بعض المواد تنقل إلينا قوتها الحُلُميّة، وهي نوع من الصـلابة الشعرية التي تمنح القصائد وحدة. إذ تنظم الأشياء أفكارنا، تنظم العناصر الأصلية أحلامنا. فالعناصر الأصـلية تسـتقبل أحلامنا، وتحفظها، وتمجدها »[1]، الشـاعر الذي ينفك عن لغته المسـتمدة من العمق الاجتماعي، يرسـم بها حدود قصـيدته محملا إياها أحلام يقظته، فالشـاعر هو الناطق الرسـمي لمجتمعه أولا، ومهندس أحلامه. من خلال لغته الشعرية.

باشـلار بقفزاته بين العلمي والأدبي، يبقي على اللغة كوسـيلة ضـرورية لكليهما، إلا أنه لم يحاول البقاء في فلك علامات اللغة وإشاراتها كوسيلة لتوصيل المعلومات أو تقديم معاني محددة، فهذه الوظيفة التعبيرية الضيقة للغة لا تكشف عن حقيقة ماهية اللغة، فاللغة لا تقدم لنا عالم متجرد من كل دلالة أو معنى، مغيب فيه كل ما هو إنسـاني جمالي. لهذا فباشـلار يتجاوز هذه العقبة والنظرة العلمية للغة، والوظيفة الأداتية لها، بمعنى آخر باشلار ينتقل من المقام التواصلي المجرد للغة إلى المقام الحميمي المعبر عن المعاني الجديدة، فتصبح الكلمات قابلة للنمو، كالبراعم المفعمة بالحياة.

اللغة التي تعتبر أساس الصورة الشعرية، ما هي إلا صورة للوجود الحقيقي الناطق فيها، صورة «لا تخضـع لاندفاع داخلي، وليسـت صـدى للماضـي بل على العكس:فمن خلال توهج الصـور يتردد الماضـي البعيد بالأصـداء ويصـعب علينا معرفة: على أي سـوف يتم رجع هذه الأصـداء وكيفية تلاشـيها. فبسـبب طزاجتها وفعلها، يكون للصورة الشعرية هوية ودينامية خاصتان بها. إنها محالة إلى أنطولوجيا مباشرة »[2]. فاللغة الشعرية التي يحيلنا إليها باشلار، هي تلك اللغة المتعلقة بوجودنا وكينونتنا، فإذا كانت اللغة وسيلة تواصـلنا، فاللغة الشـعرية هي اللسـان الناطق للوجود، فهي الوجود الناطق المعبر عن عالمنا وروحنا الإنسـانية. وبما أن الشـعر خاصـية إنسـانية بامتياز، فهو يسـتمد مادته من اللغة، كما لا يتم فهمه

---

[1] - غاستون باشلار، الماء والأحلام، ترجمة علي نجيب إبراهيم، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٧ ص١٩٨.

[2]- غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٤، ص. ص، ١٧. ١٨.

والتواصل معه إلا بواسطتها، وإذا كان الشعر يمكن اللغة من الانبثاق والتجلي، والذي تتجلى فيه الحياة، لا يمكن للغة الانبثاق من دون صورة شعرية، ولا التعبير عن ماهيتها وطبيعتها. والصورة الشعرية ترصد وتتحين في كل لحظة الفرص للانبثاق والبروز المتوثب المفاجئ على سطح النفس[1]، فالصورة الشعرية لا تبقى حبيسة أغوار النفس السحيقة، فهي بترقبها وتوثبها للانبثاق تنتقل إلى سطح «الوعي كنتاج مباشر للقلب والروح والوجود الإنساني، وهي مدركة في حقيقة هذا الوجود»[2]، لهذا يولي باشلار الشاعر أهمية كبرى في الكشف عن ماهية هذه الصور الشعرية وعلاقتها باللغة، فالشاعر هو دوما أصل اللغة[3]. والقصيدة عند باشلار هي تلك اللغة الجديدة التي تصبح هي لغتنا الخاصة، حيث أن توظيفنا لوسيط الخيال الأدبي، والذي لا يكون غير اللغة، تصبح كل الفنون تعنينا وتخصنا[4]، وعليه فباشلار لا يتركنا نركن إلى التفسيرات الشخصية لفهم هذه الصور بل لابد لنا من أن «نتابع الشاعر إلى الحدود القصوى لصوره، دون أن يحاول قط أن يختزل تطرفها، لأن هذا التطرف هو الظاهرة المحدد للتطرف الشعري[5]»، فالشاعر الذي يعبر عن داخله في وسط مجتمعه، قد يجد لغته العادية عائق للإفصاح عن حياته الداخلية التي لا تعرف حدود، فيفرض علينا ضرورة الانفتاح على تجربته ومحاولة فهم كيانه وعالمه الداخلي اللانهائي، وقد يكون ريلكه قد عبر عن هذا في رسالته إلى كلارا ريلكه، فكتب يقول:«الأعمال الفنية تنبثق دائما من أناس واجهوا الخطر، ووصلوا إلى النهاية القصوى للتجربة، ووصلوا إلى نقطة لا يستطيع أي كائن إنساني أن تجاوزها. وكلما ازدادت جرأة الإنسان على التوغل، كلما أصبحت الحياة أكثر جدارة بالاحترام وأكثر ذاتية وأكثر تفردا»[6]. الشاعر الذي يستطيع على الإبحار داخل أغوار النفس، يمتلك المقدرة على التعبير عن ذلك العالم المجهول للكثير من الناس، فارضاً عليهم ضرورة الإنصات له، من خلال الشعر، أليس الشعر في حقيقة الأمر إلا صدى للعالم الداخلي. صدى لا نعبر عنه إلا من خلال لغة شعرية تجددنا، وتفرض علينا تحولا. ولهذا يتوجب علينا تلقي لغة الصورة الشعرية، على أنها تجلي لعالم يكتنفنا ويطوقنا،

---

[1] المصدر نفسه، ص١٧

[2] المصدر نفسه، ص١٨

[3] المصدر السابق، ص١٩

[4] - Bachelard Gaston, La Terre et les Rêveries de la Volonté (Paris :Librairie José Corti,١٩٨٤),p. ٩٥.

[5]- جماليات المكان، ص١٩٨.

[6] المصدر نفسه، نفس الصفحة

بل ويفرض علينا احترامه، فيصبح من خلالها – اللغة الشعرية – وجودنا مرتع لخلق معان جديدة لا تكون بمثابة مجرد رموز على الوجود، بل إنها تنطق وتعبر عن طبيعة هذا الوجود.

فالعملية التي تقوم بها اتجاه اللغة، هو دفع آلية هذه الأخيرة بكليتها إلى الحركة، وبهذا تقوم الصورة الشعرية بوضعنا على عتبات الوجود الناطق[١]. والصورة الشعرية ليست وليدة العالم الخارجي، بل هي حياة أعماق تجلت على السطح الخارجي للنفس، ولفهم هذه الصورة لابد من ممارسة القراءة الواعية لها. حيث أن « الصورة الممنوحة لنا من خلال القراءة تصبح ملكنا فعلاً تتجذر في داخلنا. أن إنسانا آخر منحني هذه الصورة، ولكنني أشعر أنه كان بإمكاني أن أخلقها أنا، بل كان علي أن أخلقها بالفعل. أن الصورة تصبح وجودا جديدا في لغتي، تعبر عني بتحويلي أنا إلى ما تعبر عنه. هنا يخلق التعبير الوجود»[٢]، فعملية الانبثاق التي تمارسها الصورة على سطع النفس الإنسانية، تستوجب قراءة واعية، قراءة تضفي على الصورة وجود جديد، فاللغة التي نعبر بها عن الصورة، هي التي تحدد قيمة الصورة. وعملية القراءة القاسم المشترك بين النفوس، ولكن ما يميزها عن بعضها هي نوعية القراءة القادرة على إعطاء ذلك الوجود المغاير.

تتمحور أعمال باشلار حول فكرة، أن اللغة الشعرية تختلف عن اللغة العادية، واللغة تتحدث بالصورة الشعرية، والشاعر الذي « ينصت ويردد، إن صوت الشاعر، لهو صوت العالم»[٣]. كأن العالم أخرس واللغة هي التي تعبر عنه. وهذا الاهتمام الباشلاري باللغة، يحيلنا إلى ذلك الاقتراب الذي مارسه باشلار من راعي الكينونة والوجود، مارتن هيدغر الذي يعتبر أن اللغة هي بيت الوجود، بيت الكائن القلق. بيت أقامه الفلاسفة والشعراء والمفكرون، وهم في نفس الوقت رعاته والقائمين عليه. و بما أن مهمة هي استحضار الوجود في مملكة الكلمات، هذا ما جعل اللغة توثق صلتها بالوجود الإنساني وبالوجود العام فاللغة حسب تعبير هيدغر« وجود حاضر في الكلمة، أي في الشعر. فاللغة هي الشعر الأصلي الذي فيه يتحدث الناس عن الوجود (...) ومن هنا، فإن الشعراء الحقيقيون هم الذين يسيرون على الطريق إلى الوجود »[٤].

---

[١]- جماليات المكان، ص٢١.

[٢] المصدر نفسه، ص٢٢

[٣]- غاستون باشلار، شاعرية أحلام اليقظة، ترجمة جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت الطبعة الأولى ١٩٩١، ص١٦٣.

[٤] -M. Heidegger, An Introduction to Metaphysics ,translated by Ralph Manheim(New Haven and London :Yale University ,press١٥٩) p. p١١٣. ١٧٢.

باشلارو أفاق الشعر:

إن الحديث عن الاهتمام الباشلاري بالشعر يجرنا إلى ضرورة الحديث عن العلاقة الأنطولوجية بين اللحظتين الشعرية والميتافيزيقية[1]، كما تعتبر الديمومة البرغسونية منطلق باشلاري لدراسة الشعر حيث اعتبر باشلار بأن الزمان غير مستمر وبأن صيرورة الكائن الحي متقطعة، كما قطع مع فكرة المعطيات المباشرة للحدس وفكرة الحقيقة الأولى أو وجهة النظر الوحيدة. فالقصيدة الشعرية وليدة القطيعة لا الديمومة، لأننا نعيش لحظاتنا فنعيش التجديد ولهذا يرى أن «الشعر ميتافيزيقا فَوريّة. عليه أن يقدّم، في قصيدةٍ قصيرة، سرّاً نفسيّاً، ورؤية للكون، أن يقدّم الكائن والأشياء في آن. إن كان مجرّد متابعةٍ لزمن الحياة، يكون أقلّ منها، لا يقدر أن يكون أكثر منها إلاّ في تثبيتها، إلاّ أن يعيش جدليّة الأفراح والآلام، هنا والآن. إنّه آنذاك مبدأ تّزامُنٍ جوهريّ، حيث يحظي الكائن الأكثر تبعثراً وتفككاً، بوحدته. يرفض الشعر المقدّمات و المبادئ والمناهج والبراهين، علي النقيض من جميع التجارب الميتافيزيقية الأخرى التي تمهّد لها توطئات لا تنهي. إنه يرفض الشكّ. يحتاج، فوق ذلك، إلي بدايةٍ من الصّمت وهو إذ يقرع، بادي بدء، كلماتٍ جوفاء، فإنه يخُرس النثُر أو الدّندنات التي قد تترك في نفس القارئ استمراريّة فكرٍ أو هَمْس. ثم، بعد الإرنَانَات الفارغة، يُنتج لحظته. فالشاعر، لكي ينشي لحظة مركبة، لكي يربط بهذه اللحظة تزامناتٍ عديدة، يهدمُ الاستمرارية العاديّة للزّمن المتسلسل»[2].

يهدف المشروع الباشلاري، سواء في اشتغالاته العلمية أو الأدبية الشعرية، تأسيس جمالية، وهذا بتركيزه على طبيعة الخيال الإنساني للعالم سواء بالقصيدة العشرية وصورتها الفنية، أو النظرية العلمية. هذه الصورة الشعرية التي اتجه إليها باشلار لدراستها باحثاً عن جذورها وأصلها، من خلال تجليها في وعي القارئ، وعلاقتها بالخبرة، فالصورة الشعرية لا تخرج عن إطار الخبرة الذاتية، هذه الأخيرة التي تأثر في فهمنا لماهية الصورة الشعرية، انطلاقاً من المنهج الفينومينولوجي الذي يركز على وصف عملية اتصال الوعي بالعالم، يقول باشلار:« لإيضاح مسألة الصورة الشعرية فلسفياً علينا أن نلجأ إلى ظاهرية الخيال، وهذا يعني دراسة ظاهرية الصورة الشعرية حين تنتقل إلى الوعي كنتاج مباشر للقلب والروح والوجود الإنساني، وهي مدركة في حقيقة هذا الوجود[3] »، فبدون الرجوع إلى الوعي لا يمكننا فهم الصورة الشعرية.

---

[1] - Gaston Bachelard: l'intuition de l'instant, Edition Gonthier ١٩٣٢, p. p. ١٠٣-١١٣.

[2] Gaston Bachelard: le Droit de rêver, Paris ١٩٧٠, p. ٢٢٤-٢٣٢

[3] غاستون باشلار، جماليات المكان، ص ١٨

وتعتبر الفينومينولوجيا المنهج الوحيد الأجدر بدراسة الصورة الشعرية كما تحدث في وعي القارئ، فالقارئ والعالم الخارجي، دائما في لغة حوارية، حيث أنه لا يمكن الحديث عن مجرد تجارب صامتة بعد ذلك الحوار الذي استمر خلال عدد كبير من القرون بين العالم والفكر[١]، فبعد هذا الحوار القديم لا يمكن الحديث عن مجرد تجارب صامتة بل هناك تجارب ناطقة انطلاقا من وعي القارئ.

باشلار لا يجعل الصورة الشعرية مجرد موضوع ندرسه من الخارج، بل هو يتحدث عن الصورة من خلال المشاركة في عالم الصورة الشعرية وأن نقوم بالإنصات الجيد لها، أو بتعبير باشلاري، ضرورة الاهتمام بها عندما تطفو على سطح الوعي كنتاج مباشر للروح حيث يقول « الصورة الشعرية هي بروز متوثب ومفاجئ على سطح النفس[٢] »، فالصورة الشعرية انطلاقا من الذات الواعية تنتقل إلى سطح النفس معلنة عن هروبها من سلطة العقل، لتمثل الجانب الذاتي للروح، في حين أن العقل هو الوجه الموضوعي للوعي، والصورة الشعرية تعبر عن هذا الوجه الذاتي للروح، هذه الروح التي تقيم لغة حوارية مع العالم، ويوضح لنا باشلار أن التفريق بين العقل والروح غير موجود في الفلسفة الفرنسية في حين نجد هذه الصفة التفريقية في الفلسفة الألمانية حيث أنه « من النادر أن نجد في اللغة الفرنسية المعاصرة، وكذلك علم النفس، كلمتي عقل وروح باعتبار أنهما متمايزتان، لهذا فإن الفلسفة وعلم النفس الفرنسيين لا يستجيبان لموضوعات كثيرة جداً »[٣]. الصورة الشعرية عند باشلار ليست مجرد نتاج لوعينا المباشر بالعالم العقلي الموضوعي، ولكن الصور هي نتاج لذلك الحوار القائم بين الذات والعالم، بعيداً عن العقل الموضوعي، ولتأكيد هذه الرؤية، يستند باشلار على الأعمال الفنية التصويرية المشبعة بالروح وليس بالعقل، وهذا ما تمثله الأعمال التصويرية عند جورج رؤول[٤] (١٨٧١-١٩٥٨) Georges Rouault حيث كتب رينيه هوجيه René Huygheعنه قائلاً « إن أردنا أن نعرف أين يفجر راؤول التعريفات... فإن علينا استرجاع كلمة أصبحت موضة قديمة وهي الروح » ويضيف قائلاً أنه لفهم أعمال رؤول، والإحساس بها، لابد علينا« أن نبدأ من المركز، في قلب الدائرة تماماً حيث يستمد كل شيء منبعه ومعناه: هنا نعود مرة

---

[١] غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ص١١

[٢] غاستون باشلار، جماليات المكان، ص١٧

[٣] المصدر السابق، ص٢٠.

[٤] مصور فرنسي متأثر بالمدرسة التعبيرية، بدأ مسيرته مصوراً بأسلوبه الوحشي، الذي يعتمد على الألوان الصارخة، قلب في لوحاته القيم التقليدية، جاعلاً القضاة قروداً، ومن العاهرات قديسات، عالج قضايا الفقر والمهجرين، من خلال أعماله " المهرج المأساوي"، من أشهر لوحاته "عشاء الأسد ".

أخرى إلى تلك الكلمة المنسـية المهجورة: الروح»[1]. ويتضـح أن الروح عند رؤول تملك ذلك الضـوء الباطني، التي يعبر عنها بتلك الألوان الصـارخة السـاطعة، ولا يمكن إدراك هذا الضـوء الداخلي، إلا من يمتلك تلك الرؤية الباطنية الداخلية، وعليه فمن أراد فهم إعمال رؤول ما عليه إلا « إن يندمج في ضـوء داخلي، ضـوء ليس انعكاسـاً لضـوء العالم الخارجي، هناك، دون شـك، ادعاءات سـطحية تتعلق بتعابير مثل " الرؤية الداخلية" و " الضـوء الداخلي " [2]»، رؤول بلوحاته يعايش ذلك الشـغف الحميمي بالون الأحمر، حيث في ثنايا الرسـم نلمس ذلك الصـراع الذي يسـكن الروح، فهي تحمل في طياتها صـراع بين ما هو داخلي وما هو باطني.

ولهذا، فباشــلار يعتبر فن التصـوير ظاهرة الروح بامتياز، وتعتبر الصـفحات التي كتبها هوجيه، بمثابة تعزيزاً للموقف الباشـلاري اتجاه فينومينولوجيا الروح حيث أنه « علينا في كثير من الظروف أن نقر أن الشعور هو التزام الروح. إن الوعي المتصل بالروح أقل استرخاء وأقل قصدية من الوعي المتصل بظاهرة العقل. إن هناك قوى تتبدى في الأشـعار لا تمر عبر دوائر المعرفة المغلقة »[3]. لهذا يعتبر الشـعر فاتح آفاق عوالم جديدة، وهذا لكونه روحاً، فالروح هي الضـوء اللامرئي، والضـوء هو الروح المرئية[4]. يتضـح من هذا أن ماهية الشـعر تظهر من خلال الروح التي تتجلى في الصـورة الشـعرية، فمن خلال هذه الأخيرة تصـبح الروح مرئية، كما أنها – الروح – تجسـد أحاسـيسـنا ومشـاعرنا، فالشـعر ما هو في حقيقة الأمر إلا روحاً تتفتح شـكلاً[5]. وتعتبر الروح الملجأ والمأوى الذي نقيم فيه، وهذا ما عبر عنه ميترلينك Maeterlinckبقوله: « لو طلب مني أعز شـخص عندي أي اختيار يجب أن يقوم به وأي ملجأ يكون أمثر عمقاً وأكثر تحصـيناً وأكثر راحة لأجبته بأن يحمي مصـيره في ملجأ الروح التي تسـعى إلى الكمال »[6] هذه الروح التي تحمل متاعب اليومي، تنشـد الراحة والتحرر من هذا التعب الاجتماعي، فتجد ضـالتها في الشـعر، هذا الأخير يعمد إلى تحرير الروح ويسـمو بها مبتعد عن كل تعب، كما يحررها من أعباء الشـهوة والهوى وإلحاح الرغبات، هذه الأخيرة التي تعتبر قيود وعقبات في وجه تحرر الروح، وما الشعر إلا بمثابة مخلص لها.

---

[1] - المصدر السابق، نفس الصفحة٢٠

[2] المصدر السابق، ص٢١.

[3] المصدر السابق، نفس الصفحة

[4] -G. Bachelard, la Terre et le Rêveries de la Volonté, p. ٢٩٢.

[5] غاستون باشلار، جماليات المكان، ص٢١

[6] غاستون باشلار، حدس اللحظة، ص٧٣

الصورة الشعرية في انبثاقها لا تستلزم وضع لها سوابق أولية مثل ما يفرض علينا الفينومينولوجي، بل كل ما علينا فعله هو أن نبدأ من الصورة الشعرية في وجودها الخاص، أين يكون الوعي مستغرق فيها يقول باشلار:« تصفي الصورة الشاعرية هكذا ضوءاً على الوعي وإنه لمن غير المجدي أن نبحث لهذا الوعي عن سوابق غير واعية»[1]، لهذا ونحن أمام الصورة الشعرية يتوجب علينا التخلص من كل تصور مسبق عنها، فهي تمتلك وجودها الخاص بها ولغتها المتميزة وهي اللغة الشعرية، فما علينا ونحن أمام الصورة الشعرية إلا إتاحة الفرصة لها لتعبر عن نفسها وتفصح عن ماهيتها الخالصة، وتميزها بذلك الإشراق الذي يضمن حياتها الكاملة، ويمدها بالمقدرة على تجاوز كل معطيات الإدراك[2]. فالصورة الشعرية تجعل الحياة متجلية وهذا بسبب ما تحتوى عليه الصورة الشعرية من حيوية وديناميةمتغيرة، كما أن الصورة الشعرية ليست وليدة تراكم ثقافي، بل هي تتميز طزاجتها[3] التي تجعلها دائما في تجدد مستمر.

باشلار بدراسته للصورة الشعرية لا يغفل أن هذه الأخيرة لما تتجلي وتنبثق تقدم فهم لدي القارئ، مما يجعله بتصوره الغامض، أو بما يسميه باشلار بالمفهوم، مما يفقد حيوية الصورة ومعناها الجديد، فيقول باشلار: «ليس هناك ثمة شميلة بين المفهوم والصورة، كما ليس ثمة نسب... إن الذي يقدم كل فكره للمفهوم وكل روحه للصورة يعرف تماماً أن المفاهيم والصور تتطور على خطين مختلفين من الحياة الروحية» ويضيف فيقول: « الصورة لا تستطيع تقديم مادة للمفهوم والمفهوم يؤدي إلى استقرار الصورة ويخنق فيها الحياة»[4]، فالتباين الموجود بين المفاهيم أو التصور والصورة الشعرية يحد من حيويتها بل يخنقها ويسلبها حياتها التي تتمتع بها، ويجعلها ثابتة جامدة.

وعليه فإن كل من جعل فكره يقتصر على المفاهيم والتصورات، يدرك في نهاية المطاف أنه سائر في طريق موازي لا يلتقي مع الصورة الشعرية، هذه الأخيرة كلما اقتربنا من عالمها وأنصتنا لرنينها، شعرنا بحيويتها وتجددها. ولهذا فلا مجال لفهم الصورة إلا بالصورة نفسها، بعيدا عن كل تصور عقلي، أو محاولة إخضاعها للدراسة الموضوعية، فالصورة تخاطب الأحاسيس والوجدان ما يجعلها تبعد عن كل ما هو عقلي، وتقترب من كل ما هو تخيلي، كما الصورة الشعرية تتميز بكونها غير قابلة للتصنيف مثل التصورات والمفاهيم، حيث يقول باشلار في هذا:« إن الصور لا تخضع للتصنيف مثل التصورات. ولنفس

---

[1] - غاستون باشلار، شاعرية أحلام اليقظة، ص٧.
[2] غاستون باشلار، جماليات المكان، ص٢١
[3] المصدر السابق، ص١٧
[4] غاستون باشلار، شاعرية أحلام اليقظة، ص٥٠

السـبب فأنها تكون صـافية ونقية للغاية، فلا تنقسـم إلى أتفصـلها وتتباعد عن بعضـها البعض »[1]، وكل محاولة تقريبية أو جمع بين الصور الشعرية والتصورات العقلية تكون نتيجتها خيبة الأمل[2].

يتضح مما سـبق أن التصـورات العقلية تختلف عن الصـور الشـعرية، فلا هذه الأخيرة تكون لنا تصـورات، ولا التصـورات تبلور لدينا صـورا. كما أن التصـور تفرض علينا التفكير فيها، في حين أن الصـور الشـعرية نحلم بها، وبهذا الحلم نمتلك المقدرة على رؤية انفتاح الصـورة. حيث أنه من خلال هذه الصـور الشـعرية نسـتطيع الولوج إلى المجال الجمالي الذي لا يحاكي الجمال الطبيعي أو الواقعي، بل يكون هناك مجال مغاير وهو المجال الشـاعري، حيث تبتدع الموضـوعات والعالم، طالما أن تلك النظرة للصـورة الشاعرية تعتبر بمثابة انتعاش الدهشة[3].

من خلال ما سـبق ذكره يتضح لنا أن الصـورة الشـعرية هي صـورة متجددة تعيد إبداع وتركيب الصـور الواقعية، وليسـت مجرد محاكاة لها الواقع، كما أنها – الصـورة الشـعرية – تكشـف عن تلك الروح الموجودة داخل هذه الموضـوعات، لهذا يعتبر الشـعر عالم جديد، تكون فيه الصـور الشـعرية بمثابة نداء لأن ننفتح فيه على عالمنا الحقيقي، عالمنا الإنسـاني، بعيدا عن الواقع المادي، هذا الأخير الذي ينسـينا عن إنسـانيتنا، يغمرنا في وحل المادية. والتجديد الذي تمارسـه الصـورة الشـعرية، والتحاور مع المتلقي، كفيلان بضـمان أن لا تشـيخ، لأن الوعي الذاتي والفردي يمنحانها سـبل القوة والاسـتمرارية، حيث أن الاقتضـاء الظاهراتي بالنسـبة للصـورة الشـعرية يشـدد على أولانيتها دائما، كما يتناول الكائن في أصـالته، مع التركيز على الاسـتفادة من الإنتاجية النفسـية العظيمة للخيال[4]. فالمقدرة التي تهبها الصـورة الشـعرية للقارئ، هي تلك المقدرة على الانتقال من تحقق الشـعري إلى الوعي المبدع. فالذات تنتقل من مجرد ذات سـلبية إلى الذوبان في العملية الإبداعية، يقول باشلار:« تضفي الصورة الشعرية هكذا ضوءا على الوعي، وإنه لمن غير المجدي أن نبحث لهذا الوعي عن سـوابق لا واعية»[5]، باشـلار يركز على الوعي، كمصـدر للصـور الشـعرية، ويبعد كل محاولة نفسـية تبحث عن مصـادر لا واعية، مثل ما يفعل علم النفس، ولهذا فالظاهراتية هي المنهج الأمثل لدراسـة الصـور الشـعرية. وهي قادرة على تناول الصـور الشـعرية في كينونتها الخاصـة بها. منقطعة عن أي كينونة سابقة.

---

[1] - G. Bachelard, la Terre et le Rêveries de la Volonté, p. ٢٨٩.

[2] غاستون باشلار، شاعرية أحلام اليقظة، ص٥٠

[3] غادة الإمام، جاستون باشلار، ص١٦٤

[4] غاستون باشلار، شاعرية أحلام اليقظة، ص٠٦

[5]- المصدر السابق، ص٠٧.

ويلعب الخيال دوراً فعالاً في جلب الصــور الشــعرية وبنائها، ولا يعتبر الخيال نوعاً من الجنون أو الوجد، بالرغم أنه في الأســاس نوعاً من الذاكرة، ولكنها ذاكرة محررة بعض التحرر من قيود التجربة الفعلية، فالخيال يستحوذ على خزان لا ينضب من الصور الحسية المكدسة في الذاكرة[1].

[1]- موسوعة المصطلح النقدي، م:٢، تر:عبد الواحد لؤلؤة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط:٢ ص:١٩٦.

احتفــالية الفن عند غادامير
من أزمة اغتراب دلالة الفن ومساره إلى مولد الإحياء والانبثاق

معــروفي العيد[1]

الفن عند الفيلسوف هانز جورج غادامير، من بين تلك المجالات التي نتعارف عنها من خلال التاريخ الماضــي والراهني، معا، لأنه من خلال لعبة الفن نفهم ذواتنا أكثر فالفن يصــنع الإنســان تبعا لإفرازات التأثير والتأثر، فأولئك اللذين يحاكونه، فهو يخبرهم عن خيالهم الحافل، بخبرة الإنســـان وعلاقته بالطبيعة هذا يعني حســـب **"غادامير"** بان مقولة الفن تتعالى عن المنهج العلمي، إذ هي ظاهرة تنتمي إلى العلوم الإنسانية علوم الروح (geistesvuissens chaften).

ودفاعا عن علوم الروح التي همشت من طرف العلم الحديث، أدت بغادامير إلى الخوض والانطلاق في بحثه الفلسفي محاولة منه إلى تأسيس خبرة الحقيقة داخل الجمال الإنساني، ومن هنا قد بدء سؤاله بلغة الاستنكار في كتابه" الحقيقة والمنهج":"أليست هناك معرفة في الفن ؟ أفلا يكون لخبرة الفن مشروعية في ادعاء الحقيقة التي هي، يقينيا متميزة عن الحقيقة التي يدعيها العلم، ولكن بنفس القدر من اليقين، ليست أدنى منها قيمة ؟ "[2]

إذ نلاحظ من خلال هذا التســاؤل أن الفن عند غادامير:" مرتبط بعالم الإنســـان المعاش الذي يتجاوز إطار القســمة الثنائية (ذات وموضــوع)، التي هي من صــنع المنهج، ولا تعبر بذالك عن خبرة الحية والمعاشة"[3].

وتبعا لهاته الرؤية الجديدة فقد حاول غادامير التعقيب على هاته الأزمة: التي امتدت من ســيطرة المنهج العلمي ليس فقط في مجالات علوم الطبيعة بل شــمل امتداده أيضــا في مجال علم الروح، ومن هنا

---

[1] باحث في الفلسفة الجزائر

[2]-H. G. Gadamer truth and method the English translation(NEW YORKCONTINUNU :1975(P. 87

[3] - هانس غادامير : تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير روبرت برنا سكوني، ترجمة ودراسة وشروح، د/ سعيد توفيق، (المجلس الأعلى للثقافة والمشروع القومي للترجمة) سنة ١٩٩٧ ص ص١٥، ١٦

أراد قلب هاته المعادلة نحو إعطاء الصدارة للعلوم الروح، بإستراتيجية موضوعية كفيلة لإحياء هذا الفن الجديد.

ومن هنا وجب علينا أن نطرح تساؤلنا كالأتي:

إذا كانت الخبرة في الفن، تستبعد كل الأبعاد المنهجية الصارمة، فما هي الطرق الجديدة التي يقدمها غادامير، في الكشف عن عقم هاته الحقيقة المستلبة في العصر الحديث ؟ وان كان يصير في طرحه بان الإنسان، هو الكائن الوحيد الذي يبدع ويترجم إبداعه، فكيف نحقق الحقيقة الفنية، إذا ما علمنا أن الذوق الفني يختلف من إنسان إلى أخر ؟ وهل هاته التجربة الجدية التي يدرجها غادامير في علم الإستيطيقي تصلح بان تكون فلسفة عامة ؟ أزمة في الدلالة والمسار الفني « الفصل الأول: اغتراب الوعي الجمالي

أولا:استلاب في دلالة الفن

١ إشكالية المنهج العلمي وعلاقته بالفن

إن مشكلة الشكل الجمالي حسب غادامير، هو ذالك الوعي الزائف الذي اغفل الحقيقة الجمالية، في الفنون الإنسانية التي شملت (الأدب الشعر المسرح. . الخ) فصّار كلاهما غير قادرين في الدخول مع هذا المنهج العلمي في حوار حقيقي.

وهذا الاغتراب يصدق على الأدب الماضي الذي أسقطت حقيقته التاريخية، المنحدرة عبر النص، وعلى أدب الحاضر حينما يصبح مستغرقا في تجربة ذاتية خاصة بالشكل الجمالي: ففي أدب القدماء، نجد بعض الشذرات التعبيرية، التي امتزت بفن الأسطوري والديني والاجتماعي، وهذا ما اخبرنا به **"هوميروس و هزيود اللذان منحا اليونان ألهتهم "** [1].

ذلك يعني حسب غادامير، أن حتى الفنان استحوذ عليه مفهوم، المنهج، حتى وإن لم يكن علمي مثلا، فقد ارتبط أيضا، بطابع الميثولوجي (الأسطوري)، و الطابع الديني، و الرشاد الاجتماعي، الذي يمثل حسب غادامير، مرحلة، طيش للفن، كون الفن لم يكن يعبر عن الإنسان، بل اكتفى بالتعبير عن الجماعة

١ - د/ سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل مجد، المؤسسة الجماعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٢، ١٤١.

وهنا يدعوا غادامير: "إلى تحرير الحقيقة من قيود المنهج، إنما هي محاولة لإدماج الفينومينولوجي الهوسرلية، لا سيما في دعوتها إلى الاهتمام بعالم الإنسان المعيش"[1].

لهذا ينقد غادامير، فكرة المنهج، لكون أن فلسفة الروح، لا تخضع، لعلم صارم، بل هي متصلة بأحاسيس الإنسان، و جوانيته، بعيدة عن قانون علمي صارم، يحكم في أذواقنا، وأحاسيسنا، والذي نشكله، في ظل، هذا التجاوز لمشكلة المنهج العلمي، هو موضوع الحكم الجمالي الروحي، فيقول في هذا: «... ينبغي أن نعترف بأن عالم التراث الفني هو أكثر من أن يكون مجرد، موضوع يمكننا قبوله أو رفضه بحرية، أليست الحقيقة هي بالأحرى الشيء الذي يستولي علينا ويحرّك مشاعرنا والذي لا يترك لنا حرية إبعاده عنا، ولا قبوله أو رفضه من تلقاء أنفسنا ؟... بهذا المعنى، عندما نقيم الشيء، تبعًا للخاصة، الجمالية، ثمة مسافة إستلابية مقارنة، مع ما هو في الحقيقة، مألوف لدينا، ومتصل بنا، اتصالا وثيقا، مسافة من هذا النوع، الذي تجعل الحكم الجمالي أمرًا ممكنا، تحصل عندما يتخلّص الفرد من النداء المباشر، الذي يثيره، ويحرك مشاعره»[2]

إذن الفن يقصي دوما المنهج العلمي، وهذا ما يحيلنا فيما بعد إلى مرحلة أخرى، يسميها غادامير مرحلة الكشف و الاستشراف، من خلال التأويل أو فهم الفهم، فالفن عنده: « ليس متوقف، على استشفاف، مدّى قمة الإبداعية للفنان، مع الجمهور، ولكن قيمة الفن عند غادامير، أن نلقي الفر دانية للفنان، ليكون الفن مشتركا، ومتفاعلاً مع المثقف والنخبة، ويستشهد بالعبارة الشهيرة لرانكيه «حول إقصاء الفر دانية أنتجت عبارة شعبية لما هي، ضرورة الفكر التاريخي»[3]

٢/- تجريد الوعي الجمالي عند كانت:

يعد كتاب غادامير الشهير: «الحقيقة والمنهج»، مشروع مؤسس على نقد مزاعم المنهج العلمي بعامة، و التجريد المتأصل في الوعي الجمالي بخاصة، فالحقيقة في الفن و الجماليات، تربط بالإبداع الإنساني و الواقع، و مستقلة دوما عن التجريد المثالي، إذ نجد حتى الفيلسوف هايدغر يثني عن هاته

---

[1] - عبد الغاني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي (منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨، ص ٢٦٣.

[2] - هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ والأهداف، ترجمة، محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف الجزائر، ط١، ٢٠٠٦، ص ١٠١، ١٠٢.

[3] - المصدر نفسه، ص ١٠٢.

المقولة فيقول:" نحتاج بشكل مكثف للتدمير مصطلح المنهج؛ لأجل مطالبتنا بفهم أفضل لنوع المعرفة التي تحدث في العلوم الإنسانية" (١)

إذ الوعي الجمالي Aesthétics consciousness كما يميزه، غادامير، ما هو إلاّ اختزال المعنى الفني إلى المتعة الذاتية والخاصّة لنمط شكلي، فحسب، أو للمتعة المتعلقة بـ «التلاعب الحر بالملكات » فالعمل الفني يفقد سلطة المستقلة لتربيتنا عندما يختزل إلى مثل هذه الأفعال الخاصة من المتعة، وهكذا يربط الوعي الجمالي بموضوعه (الفن) كما ترتبط النسبية التاريخية، بموضوعها (التاريخ أو التراث).

بناءا على هذا، فانه ما يتضح لنا بشكل جلي، هو مدى هشاشة هذا الوعي الذي يقف مجردا، من أي حكم خارجي فخبرة الفن، بدون سلطة خارج متعة المجردة الخالصة، تكون غير منسجمة ومستمرة وبالتالي يكون هذا الوعي التجريدي منفصل «عن التاريخ والتراث، والفلسفة».

فهدف غادامير في مشروعه الجمالي هو: « تخليص علم الجمال من الذاتية، واستبعادها أي بمعنى آخر، استبعاد فهم الفنان من خلال وعي المشاهد، والمبدع معا وفهم الوعي في كلتا الحالتين، من خلال طبيعة الفن، أو النتاج الفني نفسه، أي من جهة الحقيقة التي تحدث في الفن »(٢)

ويفكك غادامير هذه الذاتية لكانت، الذي ألّح في كتابه «نقد ملكة الحكم Gitique of judgment the aesthetic» لاستقلالية الإستيطيقي الجميل في الفن) بالنسبة إلى العقل العملي من جهة، والعقل النظري من جهة أخرى، قد أمدنا بتوجيه نحو تطورات أبعد في هذا الشأن، وهذا هو المقصود في عبارة كانت التي ترى أن البهجة التي نتلقاها عند رؤيتنا للجميل هي بهجة منزهة عن الغرض (dissihterested delight).

لكن غادامير، نظرته حول البهجة المنزهة عن الغرض تعني:« أننا لا نكون مشغولين بها يظهر، أو بما يكون متمثلا من وجهة نظر عملية، فالنزاهة تشير ببساطة إلى تلك الخاصية المميزة للسلوك الجمالي، والتي تحضر علينا أن نتساءل عن الغرض الذي يفي به الفن، فنحن لا يمكننا أن نتساءل: ما الغرض الذي تفي به المتعة » (٣)

---

١ - jean grondin : Introduction to the philosophical Hermeneutics (new Haven and eondon , yale university pares' 1994 p110.

٢ - هانس جورج غادامير: تجلي الجميل، مصدر سابق، ص٢٧.

٣ - مصدر نفسه، ص ٩٣.

«ويتحقق نموذج البهجة، بوظيفة التزين، إذ الأشياء الوحيدة التي يمكن أن تسمى ببساطة جميلة دون تحفظات، أي أشياء الطبيعية التي لم توهب معنى بواسطة الإنسان، أو أشياء الفن الإنساني التي تتجنب عن عمد، أي فرض للمعنى على موضوعها، وتمثل فحسب تلاعبا بالشكل واللون، و المقصود من هذا الوصف هو – على وجه الدقة، أن ديناميكية البهجة الجمالية، تمارس تأثيرها، دون حدوث لعملية تصور، أي دون حدوث رؤية، أو فهم لشيء ما «بوصفه شيئا ما» ولكن هذا وصف دقيق لحالة نهائية فحسب، فهذا الوصف يعمل على بيان أننا حينما نصادف أشياء جمالية، إزاء شيء ما، فإننا لا نربطه بمعنى ما يمكن توصيله في كلمات تصورية». [١].

وموقف غادامير من هذا التوصيف لكانت، موقف معارضا، لكونه أمر ثانوي في لفن وليس مركزي يقول: «لكن هذا ليس هو القضية التي نبحث عنها الآن، فقضيتنا تتعلق، بالبحث في ماهية الفن، ومن المؤكد أننا، لا نفكر هنا أصلا، في الأشكال الثانوية من الفنون والحرف التزينية ». [٢]

فمن خلال هذا التحليل الغاداميري، لتجريد لكانت، ونقده له، يحكم على كانت، بالتطرف انطلاقا، من كون أن كانت قد اعتبر فكرة العبقرية التي تتجاوز كل القواعد في إبداع العمل الفني، باعتبارها هبة للطبعة، إلاّ أن هذا الوضع يفترض مسبقا مصداقية بديهية لنظام الطبيعة الذي يجد أساسه النهائي في الفكرة اللاهوتية للإبداع.

ووفقا لهذا التنظير لكانت، فيحكم غادامير، على الفن؛ بأنه متضاد ومتناقض مع الواقع ومع الابتذال الفج للحياة، وتنجح قوة إضاءة الشعر في التوفيق بين الفكرة والواقع، فقط داخل مجالها الجمالي الخاص، هذا هو علم الجمال المثالي الذي قاله كانت عبر الفيلسوف شيلرschiller أولا وبلغ ذروته في جماليات هيغل [٣].

إذ ما نلاحظه في هذا الصدد، أن كانت يؤكد أن دلاّلات العمل الفني، للذات الإنسانية، تكون برمتها خبرة داخلية، وكما يفترض شلر أن اللقاء بالفن إنما هو مثير تجريبي لإيقاظ وإدراك المقولات الخالصة للجمالية، فخبرة العمل الفني، يتم استحضارها، داخل وجود الوعي الجمالي« test -hetic consiousness » [٤].

---

١ - مصدر نفسه، ص ٩٤، ٩٥.

٢ - مصدر نفسه، ص٩٥.

٣ - Gadamier « the trutch of the work of art » in Heidegger's ways. P 101.

٤ - georg -Robert sullivan « Gadamer's Early Hermeneutiss » in the philosophy, of hans .gadamer p 247.

و من هنّا، هجم غادامير الوعي الجمالي، و محاولة ريتشـاد هامان. Richard Hamann سـاهمت في تطوير علم الجمال النظامي، وفق للتمييز لكانت، ومن هنا أدت إلى عودة الذاتية المتعالية المهجورة مرة أخرى، لبؤرة الاهتمام من خلال موقف الفن، وتميزه بين المظهر الجمالي والواقع فالخبرة الجمالية وفقا لهامان« لا تبالي إن كان الفن موضوعا، حقيقيا أم لا، و سواء ا كان المشهد عرضا أم مسرحيا أم حياة حقيقية. فالوعي الجمالي يمتلك سلطة غير محدودة تتعالى، عن كل شيء ».[1].

و حين يسـمي كانت الذوق بالحس المشـترك الصحيح، فإنه لا يعود يعوّل على التراث الأخلاقي والسياسي الكبير للحس المشترك الذي، أوجزنا القول فيه، للتو، بالأحرى هو يرى إلى هذا المفهوم مشتملاً على عنصرين:

الأول: هو كلية الذوق، بقدر ما يكون نتيجة، من نتائج اللعب الحرّ لقوانا الإدراكية جميعها الخارجي.

و**الثاني:** هو الخصـية المشـاعية للذوق، بقدر ما يتجرد، طبقا لكانت عن كل الشـروط، الذاتية الخاصة، مثل الجاذبية و الانفعال.([2]).

نستخلص في الأخير، بحسب غادامير، أن مقصد كانت في الجمال متعالي، و تأخذ تحليلية الذوق أمثلتها للذة الجمالية على نحو حيادي من الجمال الطبيعي، والتمثل ألتزييني والفنّي، ولاّ يؤثر نمط الموضـوع الذي تتوسـل إليه الفكرة في ماهية الحكم الجمالي، ولا يتوخى نقد الحكم الجمالي أن يكون فلسفة للفن هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: مهما كان الحدّ الذي يكون فيه الفنّ موضـوعا لهذا الحكم، (الحكم الجمالي المحض للذوق) ما هو إلا تجريد منهاجي، مرتبط على نحو مباشر بالاختلاف بين الطبيعة والفن.

٣/ هيمنة مفهوم العبقرية وتعاليها:

إن قصر كانت لمفهوم العبقرية على الفنان (وهو ما تطرقت إليه سابقا) لم تكن له أية هيمنة، بل على العكس، ارتقى مفهوم العبقرية في القرن التاسـع عشـر، إلى مرتبة مفهوم قيميّ كلي وصـار مثالاً أعلى على مفهوم الإبداع.[3] و هذا الإبداع، هو الذي أوقع المفهوم الرومانسي والمثالي عن إنتاج اللاوعي، وأكتسب

---

١ - Gadamer, Truth and method, p80.

٢ - هانس جورج غادامير : الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د/حسين ناظم، علي حاكم صالح راجعه عن الألمانية، د/جورج كتورة، دار أويا، للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧ (إفرينجي) ص ١٠٠.

٣ - مصدر نفسه، ص ص ١١٩، ١٢٠.

عند الفيلسوف شبونهاور وفلاسفة اللاوعي تأثير هائلاً. وهو منهجية لمفهوم العبقرية، لم يقتصر على الهيمنة لكانتية فحسب، بل كان كذلك جزاءًا من لا عقلانية القرن التاسع عشر، ومن عبادة العبقرية.

ويرى أيضا غادامير أن مذهب كانت، في تقوية الشعور بالحياة lebensgefuhl في اللذة الجمالية، أعلنت مفهوم العبقرية على أن يتطور إلى تصور شمولي عن الحياة (leben)، لا سيما بعد أن رفع الفيلسوف فيخته العبقرية، وما تبدعه إلى وضع متعالي وكلي، ومن هنا، أعلنت لكانتية المحدثة بمحاولتها استمداد الشرعية الموضوعية بأسرها من ذاتية متعالية- مفهوم الخبرة Erlebnis ليكون نفسها، نفس المادة التي تشكل الوعي.[1]

ثانيا: أزمة الجمال من حيث المسار الإستيطيقي

١/ تشيء الفن الإنساني:

في هذا المبحث، يبدي غادامير تأسفه، عن راهني الفن اليوم، الذي أصبح منفصلا كليا عن الحياة الإنسانية، وعوض حسب رأيه، بأشكال من الفن التكنولوجي (العلمي)، الذي يرى فيه غادامير، أنه لا يعبر عن حقيقة الفن إطلاقا، بل هو جانب من جوانب الإشهار، واللعب بمشاعر الإنسان. فيقول في هذا الصدد: «إن نتاجات التكنولوجيا الحديثة قد إستحوذة الآن بالفعل على قلب المسرح ذاته، وليس واضحا البتة، إذا كان لا يزال هنالك للمسرح أي مستقبل حقيقي على الإطلاق في عالمنا بالغ التغيير، فالفيلم والإذاعة بوجه خاص قد طورا أشكال جديدة تماما، كي يشبعا متعتنا الفطرية بالفرحة والموسيقى، والرياضة الحديثة أيضا، قد أنتجت نوعا من الفرحة الجماهيرية ذات الطابع الاحتفالي، على الرغم من أنها، ليست لها أي علاقة بالفن، وحتى في الشعر، فإننا يمكن أن نلاحظ أثر النزعة التركيبية الجديدة المميزة لعنصرنا، تلك النزعة نحو ما يمكن أن نسميه "المونتاج" وهو تركيب على أساس من مكونات منجزة جاهزة، ومن المؤكد أن الشخص الذي يضطلع بهذه المهمة، يكون عليه القيام بإسهام عقلي، من جانبه طالما انه لا زال عليه أن يستبصر أسلوب عمل كل شيء في مجمله، ولكنه في مهمته هذه لا يزال ينتمي إلى عالم النشاط الصناعي الحديث، ويكون أقرب إلى المهندس في قرابته إلى العبقري المبدع (...). ».[2]

وفكرة (تشيء الفن والثقافة) قد تناولتها مدرسة فرانكفورت الألمانية بخاصة (الجيل الأول منها)، مع الفيلسوف أدرنو، الذي لاحظ بأنه العقلانية الاداتية، لم تتوقف فقط في تشيئ الإنسان، بل تسللت في

---

[1] - هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ١٢٠.

[2] - هانس جورج غادامير: تجلي الجميل، مصدر سابق، ص١٥٠.

تشيئ كل ما يحيط بالإنسان [من ثقافة، اقتصاد، فن، حب، سياسة، ... الخ]. ونستشف هذا الاستلاب الفني والإنساني من خلال قول دكتور كمال بومنير: «وقد تتبع أدرنو تأثير الاغتراب و التشيؤ في الحقل الفني والجمالي، وبين كيف تطّور في ظل المؤسسات القائمة التي تحكمها العقلانية الآداتية، وخاصة في المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا، وما يسمى بالصناعة الثقافية التي تروج عبر وسائل الإعلام والاتصال والدعاية، من إذاعة وتلفزيون وسينما وصحافة التي أفرغت الفن من وظيفته ومضمونه الحقيقي، وحولته إلى مجرد وسيلة تسلية أو أداة تأثير في الناس والتلاعب بهم، ومجال للاستهلاك ألمتعي، الذي قد يصل أحيانا إلى مستوى استشارة غرائزهم الجنسية، ونزعاتهم العنيفة قصدّ تشكل إنسان نمطي وفق التوجيه الذي تحدده المؤسسات الاقتصادية (...) وبهذه الكيفية أصبح الحقل الفني والجمالي مجرد أداة للتأثير الإيديولوجي على الناس، والترويج للقيم الاستهلاكية والتجارية، مما أفقده أصالته وحقيقته، فأصبح شيئا يقصد به الاستمتاع السطحي والتسلية في أوقات الفراغ ولم يبقى للعلاقة الحية بالعمل الفني، ولا للفهم المباشر لوظيفته بوصفه تعبيرا وصورة مما كان يسمى باسم الحقيقة» [1].

ولهذا يعتبر غادامير، أن الفن قد تحول من الإبداع والعبقرية، إلى أغراض مؤسساتية اقتصادية، ترى في الإنسان، وسيلة تجارية فنية فقط ؛ وأمثلتنا في الواقع تثبت هذا التدهور الذي طرأ على الفن، فهنالك مثلا في أمريكا، ما يسمى بـ هوليوود اكبر إستديو إخراج للسينما في العالم، مقرها أمريكا التي تروج الفن، لأغراض سياسية، وتجارية، بعيدة، كل الأبعاد عن القيم، والفن والجمال. وفي غالب الأحيان ما تسيء إلى الديانات المختلفة... الخ

٢/ التباس مفهوم الثقافة الفنية:

لقد صارّ الفن، مظهر للزيف الحقائق، حسب غادامير، بل راح ليطغى على الطبيعة: «فبدلا من أن يكمّل الفنّ والطبيعة بعضهما البعض كما هو الحال لوقت طويل، صار متناقضين مظهر وواقعا»[2]، و حتى الفن الكلاسيكي في رأيه، الذي يتضمن أيضا تحويل الواعي للطبيعة من أجل خدمة الإنسان، هو تكملة وملئ الفجوات التي تركتها الطبيعة[3] ومادام، هاته العلاقة الازدواجية المتكاملة بين الفن والإنسان،

---

١ - كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت (من ماكس هوركهايمر إلى أكس هو نيث)، منشورات الاختلاف (الجزائر) ط١، ٢٠١٠، ص ص ٩٣، ٩٤.

٢ - هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ١٤٧.

٣ - المصدر نفسه، ص ١٤٧.

فنظرته إلى الفنون الجملية ضمن هذا الإطار، بأنها تكمل الواقع، فالمظاهر هي التي تقنعه، أو تحجبه أو تغيره، ولكن إذا كانت العلاقة عكسية، (تتجاوز) الواقع لا يكمل الإنسان فإن هنا يصير، الفن ذي وجهة خاصة. ، ويصير مثالي، وملتبس، و أدلته في هذا الالتباس:

١/- إذا كان الجمالي مجرد مظهر بهذا المعنى، فإن قوته حينئذ، يمكن أن تبقى كما في رعب الأحلام، مادام لا يمكن الشك في واقعيته، وهو يستفيد حقيقته عند اليقظة.[1].

٢/- وحدة الذوق التي تميز، مجتمع ما، وتربط أعضائه معاً، تختلف عن تلك الصورة الثقافية الجمالية العامة، لأن الذوق ما يزال يمتثل إلى معيار مضموني، وهو يصدق عند مجتمع ولا يصدق عند مجتمع آخر، وهذا أيضا جانب سلبي في الفن.

٣/- إذ يفقد العمل الفني، مكانته، والعالم الذي ينتمي إليه، على نحو متلازم، فكذالك يفقد الفنان أيضا مكانته في العالم، وهذا جلي في ما سمي بـ(الفن التجاري).

ولكن الفنان الجريء والحر حسب غادامير، يبدع بلا تكليف تجاري، ويظهر متميزا باستقلالية إبداعية كاملة، التي يكتسب من خلالها سمات اجتماعية مميزة، فلا تقاس بمعايير نظام الأخلاق العام.

وهنا بالأخص يظهر جلي الأمر الخفي، الذي يحاول غادامير، تأسيسه في الفن، «الإبداع والخلق» فالفن الذي لا يحدث جديدا حسب غادامير، ما هو إلاّ شكل من أشكال الحياة، ويضرب مثلاً في هذا «كما وجدت أيضا في لوحات رونغه وأفكاره – تمنح الفنان ومهمته في العالم وعيا بتكريس مقدس جديدا، فيغدو شيئا شبيها بـ «مخلص دنيوي»»[2]

إذ ما يحاول الوقوف عليه هذا الفيلسوف في جمالية الفن، هو البحث التجريبي عن رموز جديدة أو عن أسطورة جديدة عن طريق الفن، كفيلة بأن تضم جمهور، بعيدا عن الشكل القاري للفن يقول: «ولكن ما دام كل فنان يجد مجتمعه الخاص، فإن خصوصيته مثل هذه المجتمعات تظهر الانحلال الذي يحدث وما يوجد كل فنان هو الشكل الكلي للثقافة الجمالية » [3].

---

[1] - هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ١٤٩.
[2] - مصدر نفسه، ص ١٥٤.
[3] - مصدر نفسه، ص ١٥٤.

الفصل الثاني: نحو إعادة إحياء الفن المعاصر

يتساءل غادامير في كتابه الموسوم: «بتجلي الجميل» سؤال مهم ومركزي متعلق بفلسفة الفن فيقول:

كيف يمكن لنا، أن نجد تصورا شاملا تماما بحيث يمتد ليغطي الفن اليوم، وما كان عليه الفن في الماضي؟

هنا يتبادر لأذهاننا، أنه يحاول أن يؤسس فهم جديدا شاملا، للفن الكلاسيكي، والمعاصر على حد السواء. والبحث أيضا في ماهية الفن، سيقودنا كما يقول هيدغر (حتما إلى العمل الفني، وهذا ما يشكل المبدأ الفينومينولوجي للفن والفهم معًا).

و يقول غادامير أيضا: «كل فهم يبدأ على أساس أن هناك شيئا يدعونا، ويتوجه إلينا»[1] كما أن «كل فهم يبدأ وينتهي بالشيء نفسه»[2].

ومن خلال هاته الإطلالة التعريفية، الطموحة، إلى الحوار مع الفن القديم، وتصوغيه، وتقنينه بتقنية جديدة. سنتوقف على طرح بعض الأسئلة التي ستستفز ذواتنا لإحاطة على الأقل نحو مشروع الفن الأصيل عند غادامير:

ما هي إذن البدائل، التي يفرضها غادامير، في هاته الإستراتيجية الجديدة، لإحياء ميلاد أصيل للفن الجديد؟ وهل بإمكانها أن تحقق لنا الموضوعية المعرفية الكفيلة للفهم الفني؟

---

١ - هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، مصدر سابق، ص: ٥٥.

٢ - المصدر نفسه، ص ٥٨.

أولا: سؤال الحقيقة في الفن:

١/- نحو سؤال ماهية الفن:

يتســاءل غـادامير: كيف يمكن تصــور اكتمـال عمل الفن، كونه شــيئا منتهيا؟: بجينا بـالقول: «فاكتمال كل شيء آخر يصنع أو ينتج بقياس بمعيار الغرض الذي يؤديه، أي أنه يتحدد بالاستعمال الذي صنع من أجله، والعمل يكتمل، إن حقق الغرض الذي قصد منه. »[1]

ثم يضــيف ســؤالا آخر: ولكن كيف يمكن للمرء أن يعترف مقياس اكتمال عمل الفن؟ ورغم أن المرء قد يقدر الإنتاج الفني عقلاني و باعتدال، فإن مقدارا كبيرا ممّا ندعوه فنا، لا يقصد منه الاستخدام، وما من أحد يســتمد معيار اكتمال العمل الفني من غرض كهذا، ألا يبدو حينئذ، وجود العمل توقفا لعملية إبداعية تتخطى فعلا العمل نفسه؟ وربما لا يمكن للعمل أن يكون مكتملا في ذاته على الإطلاق؟

بجينا غادامير: «إن هيكل الفن، ليس حاضـرا لا زمانا، يقدم نفسـه للوعي الجمالي الخالص، بل ما يقدم نفسه هو فعل العقل، والروح الذي يستجمع نفسه تاريخيا، أما تجربتنا بالجمالي فهي أيضا نمط من الفهم الذاتي، ويحدث الفهم الذاتي على الدوام من خلال فهم شــيء ما غير الذات، وهو يتضــمن وحدة الآخر وتمامه، وما دمنا نلقي العمل الفني في العالم، ونواجه علما في العمل الفني الفردي، فإن العمل الفني ليس كونا، غريبا ننتقل فيه ســحرياً لفترة، من الزمان، بالأحرى، نحن نتعلم فهم أنفســنا، في العمل ومن خلاله. . . ».[2]

يعني، هذا حســب غادامير، أن العمل الفني، ليس فضــاء خاص بالفنان فقط، بل هو منفتح على القارئ، أو ما يطلق عليه بــ<. الهوية الهرمينوطيقا. > التي تعزز الأثر الإستيطيقي لأنه لا يمكننا أن نتصور الأعمال الفنية، أنها «خبرات عابرة، وفريدة تماما تكون مقصــودة من حيث هويتها الذاتية، عندما تظهر أو تقيم كخبرة جمالية»[3]

وحتى تتضـح الصـورة جلي، يقدم لنا غادامير مثالا في ذلك: «حالة ارتجال العزف، على الأرغن، إن الارتجال الفريد لن يتكرر سماعه أبدا مرة أخرى، فمن العسير على عازف الأرغن نفسه، أن يعرف بعد أن يفرغ من عزفه الكيفية التي نقد بها هذا، العزف، وليس هناك أي شخص قد، دون هذا العزف، ومع ذلك،

---

[1] - هانس غادامير الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق، ص ١٦١.

[2] - المصدر نفسه، ص ص، ١٦٤، ١٦٥.

[3] -هانس جورج غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق، ص ١٠٢.

فإن كل شخص يقول لسان حاله: "لقد كان تفسيرا أو ارتجالا بارعا"، أو قد يقول في مناسبة أخرى: "لقد كان الارتجال عديم الإحساس هذه المرة. ».[1]

إذن ما الذي نحياه من خلال هاته الأذواق المتفاوتة، إنه الذي يتجلى داخل، جوا نيتنا، بالمعنى «الغاداميري» عمل فني، يتجاوز، تحريك وتمرين الأصابع من قبل العازف الأرغن، وهذا ما يجعلنا نصدر، أحكاما سواء بالسلب أو الإيجاب.

وهذا ما يطلق عليه «غادامير» بالهوية الهرمينوطيقا ؛ فهي الوحيدة التي بإمكانها أن تؤسس العمل الفني وهاته الأخيرة، لها جانبان ظاهران:

أ/ لما تتصل بالفنان يطلق عليها، الخبرة الجمالية، النابغة من هموم ومعيشي الحياتي للفنان.

ب/ وعندما نكون في وضع القراءة، لها، إن كانت موجودة في كتاب، أو نستمع إليها، في حالة مشاهدة العمل الفني تسمى «الهوية الهرمينوطيقا».

فهناك دوما، عمل ومنجز تأملي وعقليا متضمنا في الفن، سواء كنت من المتذوقين للفن القديم، أو الفن الحديث، فقيمة نقد التجريد الفني الذي يتعرض إليه غادامير «هو أن الفن ليس منغلق "في فضاء الفنان، بل هو متصل بالإنسان المتذوق، فهي عملية، تأملية عقلية، مشتركة بين الفنان، والمستمتع وهذا ما عبر عنه هيغل، فيقول: «وهذا ما علمه هيغل لنا، حينما عرف الجميل في عبارة عميقة بوصفه "الإظهار المحسوس للفكرة THE SENSU-OUSSHORNING OF THE IDEA فالفكرة التي عادة ما يمكن التلميح إليها فقط من بعيد، تقدم نفسها في المظهر المحسوس»[2]

٢/ إمكانية الحقيقة في الفن:

إن تجلي العمل الفني، هو مفتاح للحقيقة نفسها، ولولا هذا لما قال غادامير « فهم الأثر الفني هو فهم للحقيقة». والتي أراد من خلاله إعطاء الصدارة للفن، إذ يقول: «تكمن إحدى منطلقاتي الفكرية، فيما يلي السيادة الجمالية التي تظهر في ميدان التجربة الفن، مقارنة مع حقيقة هذه التجربة التي تمارسها أشكال التعبير الفني».[3]

---

[1] - هانس جورج غادامير، تجلي الجميل، المصدر سابق، ص ص، ١٠٢. ١٠٣.

[2] - مصدر نفسه، ص ص: ١١٥، ١١٦.

[3] - معروفي العيد: الهرمينوطيقا، جدلية الأصل و الانزياح، (مقاربة معرفية ومنهجية بين تأويلية هانس غادامير ونصر حامد أبي زيد) ، دار الأيام للطباعة والنشر والتوزيع (الاردن) ط١- ٢٠١٥، ١٩٢.

ويقول الباحث عبد العزيز بو لشـعير في هذا الصـدد: «فالعمل الأدبي مثلا: وأي عمل فني آخر، لا يهدف في نظر غادامير، إلى تحقيق المتعة الجمالية فحسب، بل يظهر باعتباره «حاملا للمعرفة، وينجم عن هذا التصـور أن عملية الفهم لن تكون مجرد متعة جمالية خالصـة، بل سـتقوم على نوع من المشـاركة في المعرفة التي يحملها النص».[١]

فالشـعر، والعمل الفني بعامة، فيما يرى «غادامير»: «يكون حقيقة بمعنى أنه يحتوي على تطابق بين معناه ووجوده، شـكله ومادته، الحقيقة هنا يمكن معايشـتها، لأن حقيقة العمل الفني لا تكون متميزة عن العمل نفسـه، ووجوده ومعناه، إننا نلتقي هنا بمفهوم الحقيقة الذي يربط هذا الأخير مباشـرة بالوجود، وهو قريب من الأفكار التي عرفناها من العصـر القديم، الربط الأرسـطي للحقيقة بالوجود، والخطاب الأفلاطوني عن الأشـياء و الحقيقة، إن مثل هذه الحقيقة ليسـت هي ما نلتقي به في النظرية العلمية أو الفلسفية»[٢]

إذن حسـب «غادامير» انه في عالمية الفن بوجه الخاص، يكون من البديهي، ، أن نوفي خبرتنا الفنية، إلاّ إذا اتخذنا من: «المعرفة الحسـية Gognition sensitiva» يعني بالأحرى انه من خلال الطابع الجزئي المميز لخبرتنا الحسـية والذي نحاول دائما أن نربطه بالكلي- سـيكون هناك شـيء ما، في خبرتنا بالجميل، يسـتولي علينا ويفرض علينا، انه ننعم بالنظر في المظهر الفردي ذاته» [٣] ويقدم مثالا في ذلك «فمشهد شروق الشمس تستعرض تراجيديا السماء».[٤]

فبحسـب «غادامير» ؛ أنه حينما لا نصـير، مقيدين ومحدودين بما هو ذاتي وحسـي، فصـل إلى إدراك ما هو كلي ونظامي في الأشـياء، عندئذ المحسـوس يدخل السـاحة فقط بوصـفة حالة جزئية، ممثلة لقانون كلي، ومن الجلي إذ انه في خبرتنا بالجميل في الطبيعة والفن، لا تحقق من صـحة توقعاتنا، أو ما

---

[١] - عبد العزيز بو الشعير: غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفم، منشورات الإختلاف (الجزائر)، ط١، ٢٠١١، ص: ١٤٠.

[٢] - Gramere Nicholson, « trurth in metap-ysics and in her meneutics » in the philoso-phy. Of hans georg sadamer, P316.

[٣] - هانس جورج غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق، ص٨٨.

[٤] - المصدر نفسه، ص ٨٨.

نسجله بوصفه حالة جزئية ممثلة لما هو كلي بل: «... ما يتم استدعاؤه في الخبرة ليس هو الجزئي، وإنما بالأحرى مجمل العالم الذي يمكن أن يحدث في خبرتنا، والوضع الأنطولوجي للإنسان في العالم(...). »([1]).

ثانيا: تمثلات دلالات الخبرة الجمالية أو «لعبة التجلي في الفن».

١/ اللعب كمشهد للعبقرية الفنية.

ما الذي يؤطر هذا المجال (اللعب) في فضاء المشهد الجمالي؟ وكيف تكون أحسا سينا وخبراتنا في اللعب كفن ؟

بجينا غادامير بالقول: «فالفن يمكن فقط أن نلقاه في صورة تقاوم الصياغة التصورية الخالصة، إن الفن العظيم يهزمنا، لأننا نكون دائما بلا عدة، وبلا حيلة، حينما نتعرض لتأثير طاغ لعمل فني قاهر. ، وهكذا فإن ماهية الرمزي تكمن بالضبط في كونه غير مرتبط بمعنى نهائي يمكن استرداده في مفاهيم عقلانية، فالرمز يحفظ معناه في باطنه، وهكذا فإن استعراضنا للطابع الرمزي المميز للفن يردّنا إلى تأملاتنا الأصلية، فيما يتعلق باللعب».[2]

إذ ما يثيره «غادامير» هنا، هو أن للعب قدرة على احتواء عقلنا، والتغلب على تلك القدرة العقلانية الزائفة يقول في هذا: «فاللعب لا تتمثل جديته في جدية الأهداف بقدر، ما تتمثل في جدية اللعب ذاتها».[3]

وجوابنا عن تاطير اللعب على المشهد الجمالي، يتحقق وجوده الحقيقي: " متى أصبح تجربة تحدث تغيرا في الشخص الذي يجربه، لكون «الذات» في تجربة الفن، الذات الباقية، والثابتة، ليست ذاتية الشخص الذي يجرب الفن، إنما هي العمل نفسه، وهذه هي النقطة التي يصبح فيها نمط وجود اللعب وجود ذا دلالة ".[4] وإذا كان كل فرد متضمنا في اللعب يكون مشاركا، ينبغي أن يصدق على لعب

---

[1] - كتاب جماعي، إشراف إبراهيم، أحمد التأويل والترجمة مقاربة لآليات الفهم و التفسير منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط١، ٢٠٠٩، ص ١٥٥.

[2] - هانس جورج غادامير: تجلي الجميل، مصدر سابق، ص ١٢٢.

[3] - كتاب جماعي، إشراف د/ إبراهيم أحمد، (التأويل والترجمة مقاربة لآليات الفهم و التفسير)، مرجع سابق، ص١٥٦.

[4] -الكاتب العيد معروفي: الهرمينوطيقا، جدلية الأصل والانزياح، مرجع سابق، ص ص، ١١٣، ١١٤.

الفن فمن حيث المبدأ، لا يكون هناك، أي انفصال جذري بين العمل الفني والشخص الذي يحدث العمل الفني في خبرته. [1]

وإن خاصيتي القصد أو المعنى المشتركة ؛هما ما يؤسس لعب الفن، فالمتلقي يكون مشاركا في لعب الفن، وفي إنتاج المعنى، وتمثل قصديه العمل الفني ينتج هذا العمل، أي أن عملية التلقي والخبرة الأصيلة بالعمل، يمكن أن توجد فقط بالنسبة لشخص الذي يشارك في لعب الفن، أي الذي يستعرض العمل الفني بنفسه، على نحو فعال فمبدأ اللعبة في" فلسفة غادامير "، ركيزة أساسية في بناء التجربة مع الحقيقة.[2]

٢/ الرمزي بوصفه أثر جمالي:

كيف، يحقق لنا الرمزي الأثر الجمالي؟ بجيبنا غادامير: قائلا: «إن الرمز يوجه عام، يقوم على تفاعل متبادل، بين الإظهار والإخفاء، فالعمل وفقا لخاصية عدم، القابلية للاستبدال، التي تميز الأشياء الصناعية مثلا: لا يكون مجرد حامل للمعنى، والمعنى الفني لا يميل إلى مثل هاته الدلالة، إلاّ إذا كان منجزا مستقلا، بحيث يبقى مائلا وبهذا يكون، هناك مرة واحدة وإلا الأبد، جاهزا ليلاقي أي شخص، يريد أن يلقاه، وليدرك وفقا لكيفية الخاصة به، وهذه الوثبة تميز العمل الفني من حيث تفرده وعدم قابليته للاستبدال» ولقد سمي ولتر بنيامين Walter Benyamin [3]، هذه الوثبة بـــ « الانبثاق الخفي للعمل الفني »[4].

ومن هنا يضع لنا غادامير أهمية الرمز داخل لعبة الفن فيقول: «

١/ يكتمل الغرض من اللعبة حين تخسر بالكامل في اللعبة على اللعبة أن تصبح عالما.

٢/ لكي تكون اللعبة مؤثرة، لابد أن تأخذ بجدية بالغة، نعلم جميعا كيف تكون اللعبة، سواء أكانت كرة قدم، أو لعب ورق، حين يلعب أحد اللاعبين بجدية، إنه يسحب كل المرح الحقيقي المتوخي منها.

---

[1] -هانس جورج غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق، ص ص، ١٠١، ١٠٢.

[2] - الكاتب العيد معروفي، الهرمينوطيقا جدلية الأصل والانزياح، مرجع سابق، ص ١١٥.

[3] - هانس جورج غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق، ص ١١٦، ١١٧.

[4] - مصدر نفسه، ص ١١٧.

٣/ نكون أثناء لعبنا، وفق أصول اللعبة، مستوعبين بالكامل فيها، ويمكن أن تصبح اللعبة بالنسبة لنا فضاء، اكتشاف، حيث ندرك، ونتعلم شيئا جديدا، لهذا السبب، تكون اللعب مهمة جديدة، حيث تفعل فعلها، فقط عندما نلعب وفق الأصول والأهداف[1] ».

و يخلص في الأخير الفيلسوف «غادامير» بـ« ان ما يفترض أن يقوله العمل الفني، يمكن التماسه فقط في باطنه. ». (٢)

٣/ زمانية الاحتفال، وتجانس الآفاق الفني:

يتناول «غادامير» مفهوم تلاحم الآفاق Fusion of Horizons في القسم الثاني من كتابه «الحقيقة والمنهج »، ضمن حديثه عن الوعي التاريخي، ويقصد بها، بكل بساطة، هي تلك اللغة التي تتشكل في كل عصر، إذ يلاحظ أن اللغة لها زمنية، خاصة تماما مثل الفن، و الاحتفال ولعل السبب، في ذلك يرجع إلى أن «اللغة هي متغلغلة داخل الوجود نفسه وليست كائنة في داخله. ».

ويطرح الباحث معروفي العيد، في كتابة: الهرمينوطيقا جدلية الأصل و الانزياح، سؤالا مركزي وهو: هل الخبرة التي تحدث لنا في الفن؟ هي خبرة انعزالية أم أنها خبرة احتفالية؟

يجيبنا غادامير: «نحن نحتفل لكوننا قد تجمعنا لأجل شيء ما» فالآفاق التي كان غادامير يشيد إلى تحقيقها في عملية الاحتفال الفني هي: (٣)

١/ أن كل فن هو نتاج ثقافة ما وتعبر عنه مظاهره، وأشكال ثقافية متأصلة في التاريخ والثقافة، وهذا البعد الأرشيفي للفن، يعيد للفن وظيفته التاريخية.

٢- إن البحث في تجلية الخبرة الجمالية؛ يعمل على استبعاد منتجات الفن، وصيرورة تواصله، حتى إذا كان الفن في أشكال معاصرة، أو ماضية، ليست مألوفة لنا أنسنا له، أو أنصتنا لما يود التعبير، فيحدث بالتالي تواصلنا معه.

أي ما يمكننا قوله في الأخير بأن الخبرة الفلسفية، يمكن أن تتحول إلى خبرة جمالية إذا ما تشابكت، وتداخلت، مع خبرة المعيش، لأنه مفهوم الجمال والأثر حسب «غادامير» يرتبط دوما بلعبة المشاركة، لهذا جاءت بعض المباحث التي وظفها في كتابه «تجلي الجميل»، عبارة عن ألياف متلاحمة

---

[1] -دافيد جاسير: مقدمة في الهرميوطيقا: تر وجيه قانصو، منشورات الإختلاف (الجزائر) ط١، ٢٠٠٧، ص ١٥٠.
[2] - هانس جورج غادامير، تجلي الجميل، مصدر سابق، ص ١٩٣.
[3] - الكاتب العيد معروفي، الهرميونوطيقا جدلية الأصل والانزياح، مرجع سابق، ص ١١٧.

ومتجانسة بين الواقع والمخيل الفني، ولكون أن اللعب ينقلنا من الواقع إلى مجال الخيال، فإن فهم اللعب والأثر الفني هو فهم للحقيقة.

ثالثا: القيمة الجمالية في فلسفة الفن الغاداميري

١/: مكانة العبقرية في فضاء الفن

يرى «غادامير» أن ما يميز وما ينجزه مفهوم العبقرية داخل عالم الفن، تكمن في إثراءه و في تكافؤه مع الجمال الطبيعي من الناحية الجمالية أي انه، يثير فينا نحن و(الجمهور)، حكما تأمليا لذا يقول: «الفن هو فن تخلقه العبقرية» [1] يعني انه لا يوجد معيار موضوعي في الفن، سواء أكان في فن الطبيعي أو الفن الإنساني، ولكن ما يوجد هو تلك العبقرية الفنية التي تثير في الجمهور، أثر فنيا، فحسب غادامير «الفن الذي لا يثير أثر، لا يصلح بأن نسميه جمالاً»

ويتجلى هذا في قوله: «تعني أن ليس هناك بالنسبة للجمال الفني، أيضا مبدأ لحكم ولا معيار للمفهوم، ومعرفة غير تلاؤمها لإعلاء الشعور بالحرية في ملكاتنا الإدراكية للجمال، سواء أكان في الطبيعة أو في الفن. ».[2]

٢/ تشخيص التراجيدي وأثره الفني: يقول أرسطو «أن المسرحية تؤدي إلى تطهير الانفعالات»[3]، أمّا غادامير، فيرى بأن «الإثبات التراجيدي هو بصيرة، يحوزها المتفرج بفضل المعنى الذي يضع نفسه فيها».[4]

يظهر، بوضوح، أن هذا التحليل للتراجيدي ليس، فقط مفهوما أساسي في الجمال، بقدر ما تكون مسافة المتفرج، جزءا من ماهية التراجيدي، بل الأهم من، أن شكل المسافة المتأصلة في وجود المتفرج، هي التي تحدد شكل وجود الجمالي، فالمتفرج لا يبقي نفسه منعزلا في مسافة المميزة للوعي الجمالي، مستعينا بالفن الذي يمثله عمل ما، إنما هو يشارك أيضا، لأن حسب – غادامير-: «المشاركة فيها، ليست مسألة اختيارية، فمهما كانت المسرحية التراجيدية التي تؤدي على خشبة المسرح بمهابة، تعرض موقفا فريدا في حياة الفرد، فإنها، ليست محاولة لإحداث نوع من الإثارة العاطفية المؤقتة، التي من خلالها يعي المتفرج وجوده الحقيقي، بل إن الانفعال السامي والشديد الذي يأخذ بتلابيبه، يعمل في الحقيقة من استمرارية

---

١ - هانس جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص، ١١٤.

٢ - المصدر نفسه، ص ١١٤.

٣ - المصدر نفسه، ص ٢٠٧

٤ - المصدر نفسه، ص ص. ٢٠٨/٢٠٩

مع نفسـه، فالتفكير التراجيدي الكثيف يتدفق من معرفة المتفرج لذاته، فيجد نفسـه مرة أخرى في الفعل التراجيدي، لأنه يكون في مواجهة قصته هو، قصة يألفها من التراث، الديني أو التاريخي، وحتى لو كان هذا التراث لم يعد يفرض لزوميته على وعي لاحق. ». [١]

ليخلص غادامير في الأخير إلى القول:

ما الوجود الجمالي ؟

يجيبنا بالقول: «لقد سعينا إلى أن تظهر شيئا ما، عن مفهوم اللعب بعامة، والتحول إلى بنية الذي يميز لعب الفن: أعني عرض أو أداء عمل أدبي، أو موسـيقي، هو أمر جوهري، وليس شـيئا عرضـيا، لكونه يكمل فقط طبيعة هذه الأعمال الفنية، أي يكمل وجود ما تعرضـــه هذه الأعمال، فالزمنية الخاصـــة بالوجود الجمالي، وخبرتها لهذا الوجود في عملية عرضـــها، تحقق وجودها في عملية إعادة إنتاج بوصـــفها ظاهرة متميزة ومستقلة» [٢]

حاول غادامير من خلال أعماله، أن يحقق إحدى منطلقاته الفكرية في إعطاء: « السيادة الجمالية، التي تظهر في ميدان التجربة الفن، مقارنة مع حقيقة هذه التجربة التي نمارسها تحت أشكال التعبير الفني ».

إذن الفهم عند غادامير، لا يتوقف في النهاية بالتراث الفني للشـــعوب، وفي تراثها التاريخي، و لكن يرتبط بشـــمولية الحياة، و التجربة الإنســـانية عامة فما كان يطمح اليه هو " التوفيق بين تجربة العلم و تجربة حياتنا الإنسانية عموما ".

وشـاهدنا على ذلك، هو ما اسـتشـفينا في عرضـنا هاته "الدعوة إلى المشـاركة" في الفن، وكذا جعل اللعب عرض، والفن جوهر، وحتى يعرف الفن ذاته، لابد أن يسـتشـفها داخل العرض فهو يسـألنا ونحن بدورنا ننصت لما يود الفن أن يقوله لنا.

فالفن إذن لا حضور له، إلا في عرضه (اللعب) فنجده هنا، حوار و حنين بين الذات والموضوع أي بين اللعب والفن. وهذا الأثر الجمالي، يفرز لدينا، عن نقمة "غادامير" ونقده اللاذع للاغتراب الذي ظل يحيياه الإنسان المعاصر. لكون كل العلوم قنينة بمنهج، ولم يستطيع الإنسان قادرا « على تعبير عما يريد الإفصاح عنه من أذواق وأحاسيس »

وعالمية التجربة الجمالية، تعني في الأخير التشكيل الأساسي، لتجربتنا الإنسانية في فضاء التأويل، لأن التأويل هو البوتقة، الذي يحررنا من قيودنا، ويقرب إلينا الحقائق الخاصـــة بالإنســـان، لفهمها، فهما أصيل، ففي الفن تتجلى الأفراد فيه ككائنات تاريخية محدودة ومتناهية، تحي الوجود، وتتواصل في ثناياه.

---

١ - هانس جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص، ٢١٠.

٢ - مصدر نفسه، ص ٢١١.

المصادر باللغة العربية:

١/ هانس جورج غادامير، تجلي الجميل ومقالات أخرى تحرير روبرت برناسكوني، ترجمة ودراسة وشروح د/ سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة ١٩٩٧.

- فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ والأهداف ترجمة د/محمد شوقي الزين منشورات الاختلاف (الجزائر) ط١ ٢٠٠٦.

- الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د/حسين ناظم، علي حاكم صالح راجعه عن الألمانية، د/جورج كثورة، دار أويا، للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧ (إفرينجي)

بالانجليزية

H. G gadamer, truth and method, the english, translation (new york: continum 1975 .

٢/ المراجع بالعربية:

١/ سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل مجد للمؤسسة الجماعية للدراسات والنشر والتوزيع ط١ ٢٠٠٢.

٢/ عبد الغاني بارة: الهرمنيوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي (منشورات الاختلاف الجزائر، ط١ ٢٠٠٨.

٣/ كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركها يمر إلى أكس هونيث، منشورات الاختلاف (الجزائر) ط١، ٢٠١٠.

٤/ عبد العزيز بو الشعير: غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف (الجزائر) ط١ ٢٠١١.

٥/ كتاب جماعي (التأويل والترجمة، مقاربة لآليات الفهم والتفسير، إشراف د/ إبراهيم أحمد، منشورات الاختلاف (الجزائر) ط١ ٢٠٠٩.

٦/ دافيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة، وجيه قانصو، منشورات الاختلاف (الجزائر) ط١ ٢٠٠٧

٧/ الكاتب، معروفي العيد، الهرمينوطيقا، جدلية الأصل والانزياح (مقاربة معرفية ومنهجية بين تأويلية هانس غادامير، ونصر حامد أبي زيد، دار الأيام للنشر والتوزيع (الاردن) ط١، ٢٠١٤

ب/ المراجع بالفرنسية

١- jean Grondin ,introduction to the philosophical hermeneutics (new haven and London, yale university paés ١٩٩٤

٢- Robert, Sullivan gadamer, early hermeneutics ,in the philosophy of ,Hans – G Gadamer

الذبابة وصراع التأويلات

شريف الدين بن دوبه[1]

توطئة:

يضع البناء التركيبي لعنوان البحث العقل المشدود بحبل الحقيقة في موقع المؤوّل، و الباحث عن المعاني المرغوب تحميلها داخل المقال، والإحالات الأولية التي يفترضها المتلقِّي في تأويل العنوان هوالبعد العجائبي الذي يشدّ به انتباه الباحث، ولكن التعرّف على المورد الذي أقتبس منه العنوان يضع الشغوف بفن التأويل في قلب التاويل.

"كانت ذبابة على عود قشّ فوق بول حمار، وقد رفعت رأسها كربان السفينة.. وقالت إني اسميهما بحرا وسفينة وهذا ما استغرق فكري مدة من الزمان... لقد كان هذا البول يبدو بلاحدود بالنسبة لها، ومن أين لها ذلك النظر الذي يراه على حقيقته؟.. فصاحب التاويل الباطل مثل الذبابة وهمه بول حمار، وتصوُّره قشّة.. فمن يدرك هذه العبرة لا يكون ذبابة، كما ان هذه الصورة لا تليق بروحه. [2] "

النفحات المعرفية التي تقدّمها هذه الشذرة الشعرية لجلال الدين الرومي، كثيرة ومتعدّدة بالقدر الذي تحملها الرابطة القدسية بين عالم الحقيقة، والأنا المتعالي في سيره الارتقائي، فالتأويل جزء من الجبلة الانسانية، فالكُلّ يملك هذا الحق في الفهم، ولكن السبل الى هذه المعرفة تكون بقدر أنفاس الخلائق، فالتفاوت بين بني البشر في مدارك الفهم يتبع مؤشرات العلاقة الجدلية بين الطبيعة والطبيعة الاجتماعية الثقافية، فالناس ثلاث:" عالم رباني، ومتعلّمٌ على سبيل النجاة، وهمجٌ رعاع اتباع كل ناعق. "

فالشرائح الاجتماعية لا تتحدّد تبعاً للرأسمال النقدي أو العيني، بل تتحدّد وفقاً لمستوى قابلية الارتقاء، والتأويل الصادق تمييزاً عن تأويل الذبابة الكاذب هو المائز لمستوى التعالي والتسامي، فالتأويل فضاء رحب يصعب تحديده أو تسييجه، وسنجتهد في هذا البحث البسيط تبيان أسس التأويل

---

[1] الجزائر - جامعة سعيدة - كلية العلوم الاجتماعية. شعبة الفلسفة.

[2] جلال الدين الرومي، مثنوي، المكتبة العصرية، بيروت الطبعة الاولى ١٩٦٦ ص :١٧٦

الهيرومينوطيقي، وجذور هذا الفن الشـرقية التي نجد الكثير منه في اللامعقول من التراث الانسـاني، وسـنحاول الدخول في عالم الشـذرة الشـعرية لمولانا جلال الدين الرومي، لنرى مدى موائمتها أو قابليتها في ان تصبح قاعدة معيارية للفصل بين التأويل الكاذب، والتأويل الصادق.

منطقة التأويل:

التأويل علم الفهم أو الفن الذي يضـع الآليات الضـرورية لحفظ الفهم من الانحراف والاندراج تحت صـنف تأويل الذبابة، فنسـبية الفهم لازمة منطقية، إذ أن ظاهرة المفهمة مشـروطة بأطر ثقافية، وذاتية، وعليه فالتقاطع بين التأويل الصـحيح، والمنطق لازمة ضـرورية، وهذا ما أشـار اليه وليم دلتاي عندما أراد تأسيس أورغانون لفن التأويل، من خلال وزضع قواعد صورية موضوعية متعالية تتقاطع فيها جميع العقول البشرية الممارسة لفن التأويل، ولكن الحقيقة التأويلية تستعصي عن الموضوعية المنطقية، فهي:".. حقيقة إمكانية، لا تخضـع للمبادئ المنطقية، أي أنه لايمكن أن نميز بين تأويل صـحيح، وتأويل غير صحيح.. فالكاتب هو أفضل مؤول لمؤلفه.."[1]

ويمكننا تقديم مقترحات لبعض العوائق التي نراها عائقا أمام بلوغ تأويل صـحيح، وهي اللغة، والمقدس، والراسـب الثقافي، والتي يمكن التعبير عنها في كلمة دقيقة هي الثقافة بالدلالة الأمريكية التي تنضوي تحتها جميع المؤسسـات الجماعية، فهي: كلٌ مركب يشـمل كل المؤسسـات، والتي يكتسبها الفرد بصفته عضوا في المجتمع.. كما يعبِّر عن ذلك تايلور.

اللغة:

من المسـلّمات الرئيسـة التي لا يختلف فيها عاقلين، أن اللغة مؤسّسـة اجتماعية، والتسـليم به كمبدأ يفترض نسبية الفهم، والتأويل، إذ تضعنا اللغة بلحاظها وخصوصياتها في وضعيات إشكالية أكثر من التي نضعها فيها، فهي التي تدفعنا إلى مراجعة استعمالنا لها، على قاعدة الخصوبة والثراء الذي تتسم به، كما أن الكلمات أو الألفاظ التي هي المخاض الرئيس للغة، فهي البنيات الأولية التي تقتضـي منا مراجعتها، والتي تكون في ذات الوقت أداة للمراجعة، وطبيعة المنهج البنيوي والتفكيكي يعكس الوظيفة الأخيرة للغة، والتسليم بالوظيفة التواصلية للألفاظ يستبطن توصيفا فاصلا بين اللغة والفكر، أي أن القول بأن اللغة وسـيلة يفترض وجود معاني وأفكار مالكة لخاصـية انطولوجية تحتاج إلى أداة مسـتقلة بالوجود وموضوعية عن الذات هي الألفاظ، فالبحث في طبيعة العلاقة بين الفكر واللغة، هو محاولة من

[1] عمارة الناصر، اللغة والتأويل، منشورات الاختلاف، الجزائر الطبعة الاولى ٢٠٠٧ ص:٣٢

الفكر في تفجير التماهي القائم بين الجوهر وصــورته، التفجير الذي يحول الإجابة إلى شــظايا، وظلال للحقيقة، أي إلى مجموعة إجابات.

الاسـتقلالية الانطولوجية لشـخصـية المفهوم، تظهر من خلال التفرد الذي تملكه اللغة في مقابل الفكر، إمكانية التغاير الذي يقصـي كل تصـور تداخلي بين المفهومين، ولكن التصــور التمييزي لهما ليس إلا خطوة ســكولائية. أما الحقيقة فتبقى في الإقرار بالعجز عن وجود تخارج بينهما، و هي النســق الرمزي الذي يملك الإنسـان، قبل أن يكون هو مالكه، وهي مجموع من الأصـوات المفيدة، وهي ما يعبر به كل قوم عن أغراضهم[1]، كما تطلق اللغة على اللسان على قاعدة ضرورته في بناء النطق، وإنجازه، فهي: " لا تقتصر على الرموز الصــوتية المنطوقة فحســب، بل تتعدى ذلك لتشــمل جميع الوســائل الأخرى كالإشــارات والإيماءات والحركات التعبيرية والجســدية. . فهي جميع الرموز المنطوقة وغير المنطوقة التي يســتخدمها افراد مجتمع ما كأداة من أدوات التخاطب للتعبير عن المشاعر والأفكار. .[2].

كما يعتبرها العالم ايميل بينفينيست أهم مخاض للملكة الترميزية عند الإنسـان، يقول: إن ملكة الترميز عند الإنســان تبلغ أقصـى تحققها في اللغة، التي هي التعبير الرمزي بامتياز. وكل أنظمة التواصـل الأخرى، الخطية منها والحركية والبصـرية تتفرع عنها وتفترضــها مســبقا. لكن اللغة نظام رمزي خاص. منتظم على صــعيدين. فهي من جهة واقعة فيزيائية، إذ أنها تســتخدم الجهاز الصــوتي لتظهر، والجهاز السمعي لتدرك زهي من جهة بنية لا مادية وإيصال لمدلولات"[3].

اللغة قبل أن تكون جهازا رمزيا موضوعيا ومستقلا على الأفراد الناطقين به، هي قابلية لإنشاء تلك المنظومة الرمزية؛ فالقدرة على إنشــاء نســق رمزي هو ملكة إنســانية بامتياز، فهي متعددة الأبعاد، فهي ذاتية فردية واجتماعية في آن واحد، وكونية في سياق آخر، يقول الاستاذ حنفي بن عيسى:". . الكلام واللغة إن هما في الواقع إلا جانبان متناظران لظاهرة واحدة. أما الأول منهما فهو الجانب الفردي من الســلوك اللفظي. وأما الثاني فهو الجانب الاجتماعي من ذلك السـلوك. أما اللســان، فهو النموذج الاجتماعي الذي اسـتقرت عليه اللغة، أو قل إنه صـورة من السـلوك السـوي بالنسـبة إلى الأغلبية العظمى من أبناء الأمة الواحدة. . "[4]

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت. ١٩٨٢ ص ٢٨٦ (د. ط)

[2] رافع الزغول وعبد الرحيم الزغول، علم النفس المعرفي. دار الشروق، الأردن ص : ٢٢٢ (د. ط. ت)

[3] E. Benveniste. problèmes de linguistique générale. ED. Gallimard 1966 pp 28

[4] حنفي بن عيسى، علم النفس اللغوي، ص : ٦٥

فإجتماعية اللغة وراء تشظي الحقيقة التأويلية، فكيف نؤسس لفهم موحد لنص كتب بلغة تنتمي الى ثقافة، ومحيط مختلف عنا، وإشارتنا لبعض جزئيات اللغة كان بقصد بيان الاختلافات الواقعة في تلقي الدلالات من الغير الذي هو صاحب النص، فاختلافنا قائم، وواقعة نلمسها بين أبناء اللغة الواحدة، فكيف ذلك عند قراءة نص مترجم، وإشكالية الترجمة تبرر لنا التعارضات الموجودة بين الفهم التأويلي، لدرجة اعتبرها البعض خيانة للمعنى المقصود من قبل المؤلف، وفكرة موت المؤلف تؤسس أيضا لاندثار المعنى الذي يحمله النص.

وارتباط النص بالمؤلف مسألة بديهية، حيث لا يمكن فصل عن النص عن مؤلّفه، فهوية المعنى من هوية مؤلفه، إذ تتقاطع مساءلة النص تبعاً للمرجعية المعيارية مع الأشكلة الإنسانية لقضية الهويّة في كثير من اللحاظ أو الحيثيات، والتي تتصدرها زئبقية المخاض البحثي؛ لأن التباين بين المدارس والاتجاهات أصبح موضوعة وبديهية في فكر المتلقّي، وإذا كانت مؤشرات الهوية ومقاييسها في مدٍّ، وجزر بين علماء السياسة والاجتماع، فكذلك الشأن بالنسبة إلى أصالة النص كانت ولا زالت بين مدارس النقد الأدبي تطرح آفاقا جديدة من الاعتبارات والمعايير في فهم النص.

ويمكن الاستئناس بالتعبير الكانطي *Kant*[1] في مسألة الفلسفة في قوله:" يعتقد المقبل على دراسة الفلسفة أنه سيجد كتبا لقراءتها ويحفظها، ولكن الفلسفة هي بحث وليست فلسفة. . " وكذلك الحال بالنسبة إلى الدراسات النقدية في الأدب، لا تقدم للمقبل على الدراسة في هذا الحقل علما قائما بقوانينه، ومعاييره، يخضع له النص للبحث أو التقييم، بل أفق النقد، وأرضية التقييم تتلوّن بكل توجّه نحو النص.

وعلى مدار الزمن صنف الإنسان البعض من النصوص في قائمة النموذج، فأصبح الإنتاج النصي ملزما بمحاكاة ذلك المقياس، لمنحه أهلية الترتيب ضمن النصوص العالمية، كما أن معايير العالمية أو الإنسانية التي تقاس بها الإبداعات الأدبية، والفنية تحتاج هي أيضا إلى مراجعة أكاديمية متعالية على كل ارتباط مؤدلج ببنيات ثقافية، أو جغرافية.

وقد كانت هذه الذاتية بمصاديقها الفردية أو الجماعية أسّ التراجع والتأخر الذي حايث النمو والتطور في داخل الحقل الأدبي، فمحاكاة البحث في النص لدراسة الإنسان، تضع البحث والباحث في قفص الوعي المزدوج؛ إذ يتخفى كجوهر داخل النص، ويتماهى معه، لدرجة يصبح النص بديلا عن

---

[1] ايمانويل كانط: فيلسوف ألماني، من مؤلفاته، نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي. . .

الكاتب، أي إعلانا عن نهاية أو موت الكاتب، فالنص كمؤسسة، أو كمخاض للكاتب يضع الأصل النصي، أو الفكرة الجوهرية التي كانت تشكل الماهية الأولية للنص المبدع أمام محك المؤسسة اللغوية، تلك المؤسسة المقننة، من خلال نظامها الصرفي، والنحوي، والسيمانطيقي Sémantique بخاصة حين يجد المؤلّف نفسه ملزما باقتفاء، وتكييف المعاني المركزية للجنين الإبداعي مع عالم غريب عن طبيعته، والذي قد يكون مولّدا له في صيغة السلب؛ أي في وضعية الحرمان الذي يلعب يؤدي دور المحرِّك للعمل الفني؛ الحاجة أم الاختراع، فلمسة المؤلف هي المدخل للأهلية الإنسانية وللإبداع الفني؛ لأن قوة وقسرية المنظومة الاجتماعية كلغة أو كثقافة تضع العموم من المنتوج الفني أمام ضرورة المحاكاة والإتباع.

أما العائق الرئيس في الدراسات النقدية والأدبية، فهو الوعي الذي يكمن وراء كل حكم أو توصيف للنص؛ لأن شرطية المتلقي، وموقفه القيمي من العمل الفني يكون مؤشرا أو معلما من المعالم المؤسسة لعالمية أو إنسانية الأثر الفني، فإقصاء الأذن أو العين من مقاييس الإبداع هو إلغاء للفن ككل، أما التجلي الخفي للوعي، فيظهر أيضا عند الباحث في النص، إذ يقف عائقا أمام الموضوعية في الحكم، وفي دقة النتائج.

وما يؤكد ذلك نزعة التقزيم الأوروبية للنص العربي أو الإسلامي، أو النص المفارق لروح الغرب، والتي اكتسحت الفكر العربي في مرجعياته التقييمية للنص، فكانت النتيجة النزوع نحو التقزيم داخل النص العربي، والذي يعكس مظهر العنصرية الفكرية التي أسست لها الحداثة الغربية، والتي لم تترعرع إلا عند البعض من أنصاف الأدباء، وكانت التوجّهات المذهبية المرجعية المؤدلجة للفكر الذي يتحرك في فضاء إسلامي، فكان الخلاف والاختلاف في مسألة العلاقة القائمة بين الهوية والنص..

وإذا كانت الهوية تعبيرا، وبوتقة لذاتية الأنا، فهل يمكن اعتبار النص حاو لذاتية مفردة متعالية على ذات المبدع للنص؟.. هل تكون البنية الانطولوجية مرجعا رئيسا لهوية الهوية ولهوية النص؟ أم هي تعالي عن التعدد، وإقصاء له؟

وإذا كانت مؤشرات الهوية تكمن في الاستقلالية، فكيف نبرِّر مسألة الارتباط السببي، و معلولية الكيان الذاتي لعلته المصدرية؟ كيف تتحدّد هوية النص؟ هل تكون هوية النص هل تتحدد من خلال التقيد بالانتماء أم بالتعالي عليه؟ وإذا كانت مرجعية الهوية قائمة على الشخصية القاعدية للفرد وللغة، فكيف نبرر مشروعية العالمية للنص؟ وإذا كان التماهي بين النص وبين ولغته القاعدية، من مؤشّرات الإبداع فكيف يصبح نصا إبداعيا؟!!

تســتبطن هذه الأسـئلة إجابات ممكنة، ومفتوحة تضـفي نسـبية صـارمة على آليات التأويل في التعاطي مع النص، فالإجماع على ضـوابط، وثوابت في فن التأويل، يحاكي البحث عن قبعة سـوداء داخل غرفة مظلمة.

وتنميط هويّة نصـية لا تخرج عن سـياقات ثلاث:".. الأول هويّة اللغة التي يهتم بها علماء اللغة، والثانية هوية النص الإبداعي الموروث التي حققتها مرحلة تاريخية. والثالث هوية النص الممكن. [١]" فالهوية المطلوبة، والمتمنِّعة داخل النص، مجال ممكن، واحتمالي، وافتراضي ليس إلا، ويبقى المؤوّل شريكا للذبابة في قراءته النص، وفهمه له.

المقدّس:

مشـكلة الإنسـان مع المقدس، والطابوهات، ترافقه في مسـاره الوجودي، وأعتقد أن هذا التلازم لا يمكن فصـم عراه إلا بنهاية الإنسـان التقليدي، ونقصـد به الفرد كموروث تاريخي، وثقافي، وليس الإنسـان الحقيقي، وإذا استعرنا اللغة الأرسطية، في تمييزها بين مبدأ القوة، والفعل لتبين التصور أكثر، فالإنسان بالقوة لم يتحقق بعد إلا من خلال نماذج بشـرية محدّدة [الأنبياء عليهم السـلام] وتبقى الخصـائص الإنسـانية مطلبا إنسـانيا، أما الإنسـان الواقع فليس إلا كتلة تتقاسـمها مجموعة من القوى الخفية، فهو مقسم وفقا لجغرافيا عضـوية، وثقافية، والمجتمع العربي في تفكُّكه، وتشـظّيه نموذجاً لهذه الفوضى التي يتركّب منها البنية الفردية للإنسان.

والمقدّس كظاهرة ثقافية تعمل بشـكل ظاهر تارة، وخفيّ تارة أخرى على توجيه الفهم، وفلسـفة السـلطة عند ميشـال فوكو Foucault كافية لتوضـيح الأمر، حيث يعمل على توجيه الفهم نحو إمكانات، تضع المعنى في أرجوحة، فلا إستقرار للدلالة بين المتلقّين.

وقد أخذ المقدّس تجليات متعدّدة، أهمها تقديس المعلومة، ورفعها الى مقام الحقيقة، والتي هي في الأصل بنت مفكر الذي هو إنسان، فرد، والذي يصفه ابن الهيثم في كتابه الشكوك على بطلميوس:".. بل طالب الحق هو المتّهم لظنه فيهم، المتوقّف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة و البرهان، لا قولَ القائل الذى هو إنسان، المخصوص فى جبلُّته بضروب الخلل و النقصان"[٢]

فإضـفاء الحق على الفكرة على قاعدة قداسـة وكارزمية الشـخص، يجانب الصـواب، وينتج عنه انحرافات فكرية، وانجرافات نحو المجهول، فالحق هو مقياس الشـخص، وليس العكس، إذ لا يعرف

---

[١] محمد الأسعد الهوية كنص ممكن. مجلة الفكر العربي المعاصر العدد:٧٧. ١٩٨١/ ١٩٨٢. ص :٩٨-٩٩

[٢] الحسن ابن الهيثم، الشكوك على بطلميوس، تحقيق عبد الحميد صبره، القاهرة ص:٤

الحقث بالرجال، بل يعرف الرجال بالحق، فموضـوعية الحق تفترض مناقشـة وتمحيصـا جديا للمعارف، ولما نعتبره حقائق، فالخطأ سـمة انسـانية بامتياز، فالفرد معرّض للزلل في كثير من المواقع، والخطأ مرده الى اعتبار منطقي، او اعتبار نفسـي، فدلالة الاعتبار المنطقي تعود الى غموض الرؤيا في تصـور الموضـوع، والى خلل في البناء المنطقي للاستدلال، ومكمن الضعف في المعارف، والحقائق يوجد في البنية الاستدلالية التي تقوم عليها، وليس في الحقيقة الموضـوعية، والشـق النفسـي وهو الأخطر، حيث تعمل على الذات بطبيعته الحيوية الى العمل على الحفاظ على كينونتها، ووجودها المسـتقل برفض الحقيقة التي ينتجها الآخر، وهي التي نصطلح عليها عموما بالتعصب، أو الأفضل الاصطلاع عليها بالتعنت، والتشبث بالرأي، لأن التعصب فكرة تحتاج الى مناقشة، لأن الارتباط بالعصبة، او العصب كمكون ثقافي للهوية يصبح ضروريا في الاسـتمرارية، فلولا التعصـب للقبيلة، أوللأمة، أو للدين لاندثرت الأمم، والديانات، فالبعد الحماسـي، والانفعالي ضـروري في المحافظة على توازن الأمم، وبقاءها، ولذا عمل البعض من المفكرين الغرب على تشـويه فكرة العصـبية، وإعطائها بعدا ذاتيا، يقصـي الحقبقة الموضـوعية، ولكن الذاتية ركن رئيس في الوجود، فلا حياة للأفراد بدون ذوات، فهل هناك هوية لذوات دون هوية؟!

يظهر المكوّن النفسـي أيضـا في الرواسـب الثقافية للفرد، أو للقارئ، وهي تعمل على توجيه الفكر، وهو الوعي الخطير الذي يقف عائقاً أمامالفهم، والتأويل الصحيح للمعاني، ونجد في تراثنا الإسلامي نماذج كثيرة من هذه التجاوزات، حيث اعتاد العلماء على اعتبار الرجال فوق النص، فالنص لا يفهم إلا في ما قدّمه الرجل، أو الصحابي أو الإمام في الفكر الاسلامي، والحاخام في الفكر اليهودي، والقسّ في المسيحية، فالحقيقة ملك الفرد، ولا تملك استقلال انطولوجيا لها.

الحقيقة مطلب، ووجود متعال عن طالبيه، وإدراك المعنى يتمّ من خلال إدراك المعاني الكلّية للدلالات في اللغة، فمهما تعدّدت اللغات فهناك وحدة في المعنى، وهي ما تعرف باللغة التوحيدية، أو الموحّدة، وإذا رجعنا الى اللغة الانفعالية لوجدنا المرجعية التوحيدية في اللغة، حيث الإختلاف يصبح نادرا، ونجد في المنظومة الأخلاقية وحدة وإجماعا قيميا عند بني البشـر، يقل فولتير:" لا توجد الا أخلاق واحدة مثلما لا توجد الا هندسة واحدة".. ولو عدنا الى تراثنا الإسلامي لوجدنا في أسماء الله الحسنى التي تعبر عن الصفات الالهية، والتي يسعى المؤمن إلى الاقتراب من الله من خلالها، فهي قيم، وصفات أخلاقية مطلقية في اسـتمرارها، وفي وجودها، وفيإمكانية الانسـان لتمثلها، والعمل بها، فهي كحق، وكجمال، وحنان.. صفات متعالية تتوحّد البشرية في طلبها. فحياتنا مسار بين وهمين، او توهمين: الذكرى، والأمل.. فنحن في التأويل والذبابة سواء إلا من أتى الله بقلب سليم، فالقلب بصفاءه طريق الإدراك الصحيح.

الوجود والتأويل

عمران صوريه[1]

في البدء كانت الكلمة.. والكلمة هي المعبر الذي يقوم فيه الفكر بنقل الشعور بالوجود إلى معرفة بالوجود، والمعرفة كمعطى تحمل فكْرا، وفكَرا يقتضي، ويحمل الإمكان بالصدق تارة، وبالكذب تارة أخرى، فالمعنى سر الوجود، ومعبرا لكينونة الفرد من عالم ما بالقوة، إلى عالم ما بالفعل، فحياتنا لا تنفصم عراها مع التأويل، فنحن تأويلات للآخر، وهذا ما عبرت عنه لامادية باركلي، والآخر في عيني ليس إلا حكم ذهني أضفيه على تميزه الانطولوجي، فالتأويل حياة وممارسة في الوجود، فهو مختلف في السياقات التي يمارس فيه، ما هي سياقات التأويل وبأي طرق نتحدث عن التأويل ؟

التأويل عند صليبا مصطلح مشتق من الأول وهو في اللغة الترجيح، تقول أوله إليه، رجعه [2]، وفي الموسوعة الفلسفية مع لالاند تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص الكتاب (شرح مقدس) وتقال هذه الكلمة خصوصا على ما هو رمزي [3] فهو بذلك مساءلة المصطلح من منظور أركيولوجي جينيالوجي، لاستهداف الأسس والأصول التي انبثق منها التأويل مصطلحا مفهوما.

ومع الفيلسوف اليوناني أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ق. م) نجده قد استخدم التأويل بمفهوم الإقرار أو الإعلان فهو بذلك صياغة الأحكام التقريرية [4]، والتي تخبرنا عن شيء ما وذلك بإسناد أمر لآخر يمكن أن نحكم عليه بالصدق أو الكذب، ويبقى الحكم من حيث دلالته ثابتا ومحافظا على المعنى نفسه.

---

[1] باحثة في الفلسفة (مخبر فلسفة علوم وتنمية بالجزائر) جامعة وهران

[2] جميل صليبا: " المعجم الفلسفي"، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٨٢، ص ٢٣٤.

[3] أندريه لالاند : " الموسوعة الفلسفية"، تعريب: خليل أحمد خليل، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط٢، ٢٠٠١، ص ٥٥٥.

[4] عادل مصطفى: " مدخل إلى الهيرمنيوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير)، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ٢٠٠٣، ص ١٧.

١-التأويل اللغوي:

من الواجب البدء مع التأويل اللغوي غير أن هذا النوع من التأويل يعود للفلاسفة كونهم أكثر دراية من الآخرون، فمن الصعب أن نتصور فيلسوف أو أستاذ الفلسفة غير متخصص في تأويل وتفسير النصوص، حسب قول جورج غادامر:" التأويل المعتمد على اللغة هو الشكل التأويلي بامتياز"، و"الوجود الجدير بالفهم هو اللغة"[١] لقد جاء جواب غادامير حاسماً: "عندما كتبت أن الوجود الممكن فهمه وإدراكه هو اللغة، ينبغي أن نفهم من هذا التصريح أن الوجود (ما هو كائن) لا يمكن فهمه في صورته الكلية والشاملة، بحيث أن كل ما تحمله اللغة يحيل دوما على ما وراء (أو فوق) العبارة نفسها"، وقد يكون هو التفسير لما تؤول له الكلمة مع السياق واللحاق، وهذا أقرب إلى الحق، فالجانب اللغوي على قَدر كبير من الأهمية في العمل التأويلي، لأن دليل التأويل لا يتحصل إلا بالبحث في حقائق الاستعمال للألفاظ؛ للتوصل إلى حكم صحيح، يتجلى من خلال مدى صحة التأويل، لذلك لا بد من نظر المؤول إلى اللفظ والدلالة معا، وإلى المعنى الكلي الذي يؤديه السياق، لأن الأسلوب يغير من مدلول اللفظ، وكذلك إدراك الحقيقة والمجاز، والحذر من الألفاظ المشتركة، بمعرفة دقيقة للاستعمالات اللغوية، وضرورة التمرس باتِّجاهات الفرق الكلامية، لأنهم في اتجاهاتهم الخاصة يؤثرون في سير الدلالة اللفظية، وتأويلاتهم يترتب عليها الوصول إلى أحكام تخدم منهجهم.

٢-التأويل الفني:

ومن المعروف جيدا ما هو أقل تحليلا من قبل الفلاسفة وما يحدث في المقام الأول في ما يسمى الفنون المسرحية " الفنون- الأداء ": الرقص، المسرح، الأوبرا والموسيقى، ويكون التأويل هنا يعني التنفيذ أو أن نلعب دور ما، كما أنه يتطلب براعة معينة هناك الجيدة والممتازة والأقل من هذا، ويمكن الحديث عن صحة عمل جيد أو سيء قدم، والتمييز هنا هو بطبيعة الحال هذا التأويل الفني للتأويل النقدي، ويأتي هذا التأويل لاقتراح تقييما، فالناقد يستطيع ترجمة وتأويل قطعة معينة، لكن بدون عمل يتم لجعله أكثر وضوحا لأول مرة فهو نوع من التأويل اللغوي.

والتقاطع بين الأثر الفني، والذاتية المؤسسة لفعل التأويل ظاهر، وواضح للعيان، فمشاركة الأثر لتطلعات المقيم تدخل في عملية الإضفاء، فالتأويل الفني الدقيق غير ممكن، ومتعذر، حيث تكون النسبية

---

[١] جورج غادامر : " الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية) "، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا، ٢٠٠٧، ص ٢٢.

عنوانا رئيسا له، فالأسطورة مثلا منظومة معرفية ونموذج فني حمال أوجه، فالمعنى الذي نحمله حول الأسطورة يتعارض مع القصد الذي كان يرمي إليه المنتج للفكرة، أو النظرية، حيث أثبتت الدراسات الانثروبولوجبة والأرشيفية أن المعارف التي نعتبرها أسطورية كانت في نظام الأرشفة مرتبة مع المعارف والحقائق الاجتماعية.

٣-تأويل الترجمة:

على الرغم من أنه يتماشى مع اثنين آخرين، في الواقع نقدم اسم المترجم لتلك التي تضمن الانتقال من لغة إلى أخرى، فعندما يلتقي رئيس عربي برئيس أجنبي لا يعرف لغته، فيكون بحاجة إلى مترجم، وفي هذا الصدد، يمكننا أن نلاحظ مما سبق أن نسمي "الترجمة " عندما يتعلق الأمر بترجمة مكتوبة، ونسمي التأويل عند التعامل مع الإرسال عن طريق الفم(شفهيا) ففي جميع الحالات التأويل يعني في كل مرة عملية متميزة لبلوغ خاصة وهو يعرف العديد من التداعيات، فالترجمة كعملية حوار ما هي إلا عملية تأويل لأنه من خلالها يعمل المترجم على توضيح ما هو مبهم، وبذلك فالترجمة ما هي إلا إعادة إنشاء النص انطلاقا من تفاعل أفق المترجم مع أفق النص، وبهذا فالترجمة من حيث هي تأويل وتوضيح لما هو مبهم لن تكون مطابقة تماما للأصل، فالترجمة هي إيجاد لغة مشتركة بين المترجم والنص من أجل التفاهم [١]، فالترجمة قبل أن تكون كتابة للنص هي قراءة له، والقراءة أصلا تأويل.

وهذه المواجهة اللغوية بين النص والمترجم قائمة على أساس منطق السؤال والجواب الذي يكشف حقيقة المعنى، وعملية الترجمة هي مناظرة مزدوجة فهناك مقابلة وحوار قائم بين المترجم والنص الأصلي الذي يقوم بترجمة منهجه، ومن جهة ثانية مقابلة وحوار المتلقي المترجم أي من خلال أننا من يتلقي هذه الترجمة [٢]، فالترجمة بذلك هي التي تتوخى التصرف في النص الأصلي ألفاظا ومعاني، وتنقل منه ما يناسب القارئ أو المتلقي.

---

[١] طه عبد الرحمن : "فقه الفلسفة(الفلسفة والترجمة)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص ١٠٩.
[٢] طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص ١١١.

تأويل وجودنا في العالم:

وهذا النموذج من التأويل هو من اهتمام الفلاسـفة، فأطروحة " كل شـيء هو مؤول " في حد ذاتها تتخذ عدو أشكال، ويمكن فهمها بالمعنى الحرفي أنه لا توجد معرفة بالعالم دون تأويل، والتي من شـأنها أن تعمل بالفعل على مسـتوى الإدراك الحسـي، وبمعنى أكثر إيديولوجية كل نظرة للعالم هي من قبل مصـالح أكثر أو أقل مصـرح به، وبمعنى تاريخي فكل تأويل هو ابن عصـره ووقته بنماذجه وقيمته، ولكن ما يفهم عادة اليوم انطلاقا من اللغة، أن هذه الأخيرة بالفعل تحتوي على تأويل العالم، وتشـكل قالب لكل التـأويلات هذه الرسالة في التـأويل تثير بالتأكيد مشاكل فلسفية عديدة، لأنه لا يمكن التشكيك في فكرة الحقيقة، كما أنه لو كل مسـألة هي تأويل، فكيف لنا أن نختار بين التأويلات بعضـها البعض؟ ففي الفكر المعاصـر من كل مكان يمكن فهم التأويل بطرق وأشـكال مختلفة، وآخرها ما نجده مع "جياني فاتيمو" في تأويل مواضـيع " ما بعد الحداثة"، والتي من شـأنها أن تتخلى عن فكرة التأويل النهائي للواقع والتي تأخذ مواضيع التسـامح والمحبة من فكرة أنه لا توجد حقائق، لكنها تأويلات فقط، وهذا مسـتوحى من فلسـفة "نيتشـه" لأنه يحول حالة العدمية إلى سـعادة، وبفلسـفة "نيتشـه" أصبحت الحقيقة " إنسـانية" بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى كما صار التاريخ أيضا " إنسانيا"، بل أهم من هذا كله، صار الإنسان نفسه " إنسـانيا" [1] وكذلك تدين بالكثير ل"هيدغر" و"غادامير" كممثلين رئيسـيين آخرين للأطروحة العالمية " التأويل"، حتى لو كانت تنسجم مع معنى مختلف تماما.

إذا لهيدغر من "الوجود والزمن" فالرجل هو التأويل، وذلك لأنه يواجه بها المحدودية والوفاة، كما أن فهمها لبعض المشـاريع تسـعى إلى ترويض، ففي محاضـرته " في التأويل زيف" ١٩٢٣ يقول هيدجر أن الإنسان هو التأويل للأسباب التالية: [2]

-أنه قادر أو غير قادر على التأويل

-أنه يحتاج إلى تأويل

-أنه يعيش إلى الأبد لتأويل ما هو عليه وتأويل عالمه.

---

[1] فؤاد كامل: " أعلام الفكر المعاصر"، دار الجيل، ط١، بيروت، ١٩٩٢، ص١٨٥.

[2] "Heidegger, ontologie: herménetique de la facticité " , cours du semestre d'été (euvres compléte gresamtaugable) p64

وتبعا لهيدجر هذه المشاريع تحتمل بعض التوقعات على الفهم البشري، وهكذا تصبح الفلسفة –وفقا لهيدجر- قراءة للوجود[1]

وهو ما يعني أن فعل التأويل، دائما في إعداد لغة ذات معنى، أيضا أن يكون الموضوع المدرج يكون لغة، كما أن الفلسفة التفكيكية مع جاك دريدا تعترف بهذه الأطروحة، فالأمر يحضر العديد من المواقف، وأكثرها " التفكيكية" التي تواجه دائما تأويل اللغة.

ويمكن القول أن التأويل الأول من قبل دريدا يمكننا من التعرف على الأنواع الأربعة الأولى المتميزة (بارزة) في التأويل (اللغوي، الفني، الترجمة، القانوني)

كما أضاف هانس جورج غادامر[2] في مؤلفه " الحقيقة والمنهج" إلى الفلسفة التأويلية أشكالا جديدة، فالفهم برأيه ليس مجرد منهج علمي، بل هو طريقة كينونة الوجود الإنساني، وبها ينظم الوجود العالم.[3]

فغادامير يرى أن الأصول الأساسية لنظرية التأويل مرتبطة بشكل حميم بالاهتمام لاكتشاف المعنى الصحيح للنصوص؛ وتسعى هذه النظرية إلى اكتشاف المعنى الأصلي بغض النظر عما إذا كان النص يمتلك جذوراً دينية أو دنيوية. وإذا ما أضيف نشاط التأويل الشرعي إلى هاتين السمتين عندئذٍ نستطيع أن نرى لماذا تم تقديم نظرية التأويل لمرحلة ما قبل الرومانتيكية بقوة ثلاثة أضعاف: الفهم، والشرح، والتطبيق. وحسب فرضية غادامير إن نظرية التأويل تبتعد عن مهمتها الأصلية. مع قدوم شلايرماخر أصبحت نظرية التأويل مترابطة مع إعادة استنتاج الحالات النفسية. حتى عندما يكون لديها تبصراً مهماً حول طبيعة التفسير، فإن نظرية التأويل المميزة للقرن التاسع عشر تعود لتقع بالانقسام بين الذات والموضوع، وهذا الانقسام الثنائي تعززه روح التفكير المنهجي.

فالبحث في ظاهرة الفهم والتأويل لا يتعلق بالبحث في المنهج الذي يجب أن نعتمده في العلوم الإنسانية، بوجه خاص، وذلك لأن هذه الظاهرة تتجاوز هذا المجال إلى مجالات أخرى كاللاهوت والقانون

[1] فؤاد كامل، مرجع سابق، ص ١٩٧.

[2] غادامير فيلسوف ألماني شهير ولد في ماربورغ ١١ فبراير ١٩٠٠، وتزامن ميلاده مع نفس العام الذي مات فيه الفيلسوف الأشهر "فريدريك نيتشه" ما يعطينا تصوراً جيداً لمحيط فيلسوف التأويل "هانس" الفكري والمعرفي، وتوفي سنة ٢٠٠٢.

[3] بيتر كونزمان وآخرون: "أطلس الفلسفة"، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧، ص ٢٣٧

والتي سبق لها أن اعتمدت على التأويل لفهم النصوص الدينية أو القانونية، والتأويل يتجاوز حدود المنهج كما يتصوره العلم الحديث[1].

وقد أولى بول ريكور [2] دلالة الرموز عناية خاصــة، فالرموز علامات لها معنى مزدوج، وهي في حالة حضــورها تحيلنا إلى معنى مســتتر يفتح للإنســان مجالا أرحب من الوجود، ومن مبادئ ريكور الأســاســية قوله: " يحملنا الرمز إلى التفكير " [3]

وكما هو معروف مع ريكور أن يكمن النموذج البنيوي في التأكيد أســاســا على أن اللغة، قبل كونها عملية أو حدثا، هي نسق من الرموز، وأن هذا النسق لا يقوم على مستوى شعور المتكلم، بل على المستوى الأدنى منه، وهو مســتوى من نوع اللاشــعور البنيوي، وتســتخلص البنيوية بما هي فلســفة نتائج جذرية حاسـمة من هذا النموذج الابسـتمولوجي تؤثر مباشـرة على مسـلمات الوجودية بقوة، بنقل إطار التحليل من مستوى المقاصد الذاتية إلى مستوى البنى اللغوية والسيميائية [4].

وهكذا فإن الهيرمينوطيقات الأكثر تعارضا تتجه كل واحدة على طريقها، نحو الجذور الأنطولوجية للفهم، وإن كل واحدة لتقول أيضا على طريقتها، نحو الجذور الأنطولوجية للفهم. فأنطولوجيا الفهم تبقى منخرطة في منهج الـتأويل [5]، ومع ذلك فما تأويل وجودنا في العالم؟ هنا يبدو أن كل شيء، اعتمادا على هذا الموضوع قائم على لغته، ثقافته، تاريخه، وهذا ما أدى بنيتشه إلى القول لا توجد حقائق بل تأويلات فقط.

وفي الأخير كان ســؤالنا متمركزا حول مصـــدر تأويل المعنى، وتأويل اللغة، وتأويل التاريخ، تأويل الايديولوجيا، لكن نسينا النطاق الأنطولوجي للتأويل.

---

[1] هانس جورج غادامر : "الحقيقة والمنهج"، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، ٢٠٠٧، ص٢٧.

[2] بول ريكور، فيلسوف فرنسي وعالم لسانيات معاصر ولد سنة ١٩١٣ و توفي سنة ٢٠٠٥، من ممثلي التيار التأويلي، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي ومن ثم بالاهتمام بالبنيوية، وهو امتداد لفريديناند دي سوسير. يعتبر ريكور رائد سؤال السرد. أشهر كتبه "نظرية التأويل -التاريخ و الحقيقة-الزمن و الحكي- الخطاب وفائض المعنى".

[3] بيتر كونزمان وآخرون: مصدر سابق، ص ٢٣٧

[4] بول ريكور: " بعد طول تأمل"، ترجمة: فؤاد مليت، ط١، منشــورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦، ص ٢٧٥.

[5] بول ريكور: " صـراع التأويلات (دراسة هيرمينوطيقية)"، ترجمة: منذر عياشـي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٥، ص٥١.

قائمة المصادروالمراجع:

– بول ريكور: " صــراع التأويلات (دراســة هيرمينوطيقية)"، ترجمة: منذر عياشــي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٥.

– بول ريكور: " بعد طول تأمل "، ترجمة: فؤاد مليت، ط١، منشــورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦.

_ صليبا جميل، المعجم الفلسفي، (بالألفاظ العربية و الفرنسية و الإنجليزية واللاتينية)، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

- طه عبد الرحمن: "فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة) "، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٥.

- عادل مصــطفى: " مدخل إلى الهيرمنيوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير)، دار النهضــة العربية، بيروت-لبنان، ٢٠٠٣.

- فؤاد كامل: " أعلام الفكر المعاصر"، دار الجيل، ط١، بيروت، ١٩٩٢.

_ كونزمان بيتر، بوركارد بيتر فرانز، فيدمان فرانز، أطلس الفلســفة، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة ١١، ٢٠٠٣.

_ لالاند أندريه، الموسوعة الفلسفية، تعريب: أحمد خليل، تعهد و أشرف عليه حصرا: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

- هانس جورج غادامر: "الحقيقة والمنهج (الخطوط الأســاســية لتأويلية فلســفية)"، ترجمة: حســن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، ٢٠٠٧.

الهرمينوطيقا والوعي وتجاوز الأفق التأريخي في فهم النص

عند هانز جوج غادامير

د. رائد عبيس[1]

تمهيد:

إن أي سابقة تاريخية تستدعي النظر والتفكر والتأمل والتأويل سواء ما كان منها تجارب تاريخية سابقة أم نصوص نثرية أم شعرية أم نظريات أم قوانين أم أفكار وفلسفات. يعني إن التأويلية تكون جزء من تلك النقلة التداولية لذلك الموروث، نفهم من هذا إن هناك اقتران وتلازم بين التراث والهرمنيوطيقا وما بين النقلة والتأويلية يتحقق الوعي، ويمكن أن نسمي هذا الوعي "*بالوعي الإقتراني*"، فمهمة المؤول هو ان يفرز ذلك الوعي عن ذلك الموروث، على أن لا يكون هذا الفرز بمعنى العزل وإنما هو فك الأقتران التلازمي من أجل الفهم، فالفهم هو فيصل بين حلقات متسلسلة ومتواصلة من التراثيات النصية وبين خطوة التأويل المُفهمة "المُوعية" ؛ أي أن الوعي بالماضي وعلاقاته وتجاربه هو وعي بالتاريخ.

خطوة الفهم تنتج ما يمكن تسميته "*بالوعي الآني*"، هذا الوعي يتحقق خلال عمليات تأويلية ظاهرية أو باطنية أو عمليات ذاتية أو موضوعية "بالوعي الآني" يسهم في إدراك الحقيقة عبر قراءة التأريخ والبدأ بخطوات تأويلية، فالعملية الهرمنيوطيقية التي تعني بشكل أشمل "الشرح، والتفسير، والتأويل" تبدأ بالعمل ذاتيا عبر انعاطفات متوالية ومتوالدة حول التجارب الذاتية الموضوعية "التأريخية"، تلك الرجعات غير الواعية اللاشعورية من قبل المؤول، تُعد خطوات نحو رسم ملامح التأويل الصحيح، الذي يظهر الفهم ويبدأ في الوقت ذاته بتجاوز الأفق الزمني للتراث الذي يختزل تجارباً تعد مادة خاماً لموضوعة التأويل ومنهجه.

فالمنهج الذي يتبع في تحديد " الوعي الأقتراني " و "الوعي الآني " نقصد به لحظة الفهم تلك التي تتبع من كليات تأويلية غير مكتملة في إدراك الحقيقة و إدراك الحقيقة هو هدف تأويلي لدى غادامير، ولكن لا بد من سؤال يطرح نفسه هنا مع غادامير *هل إدراك الحقيقة مع التأويل يحقق الوعي التام أو*

---

[1] كلية الآدب - جامعة الكوفة - العراق

الوعي الجزئي أو يحرر الوعي المكبوت أو يكمل الوعي الجزئي ؟ هذا السؤال المتتابع والمتلاحقة يراد منه تبيان أهمية هذا البحث الذي يخوض في علاقة الوعي بالهرمنيوطيقا أو العكس خلال تجاوزات الأفق التأريخي من أجل فهم صحيح للنص.

ومن ثم تنتقل العملية التأويلية خلال فضاءات ما بعد النصوص في خطوة أستشرافية لمستقبل المكنون المعرفي في النص التراثي أو الراهن، هذا الأستشراف يحقق ما يمكن إن نسميه "*الوعي بالآتي* " فمعرفة الحقيقة وإدراكها بواسطة "الوعي الأقتراني" أي كشف وإستكشافها، ومعرفتها ومحاولة طرحها من خلال "الوعي الآني" بواسطة الفهم خلال عمليات التأويل والمكاشفة، تكوّن خطوات متطلعة نحو وعي تام ومتطلع بالآتي لمستقبل "*لبرلة التأويل*" حتى يتحرر مما أسميناه "الوعي الجزئي و الوعي المكبوت " الذي لا يُحقق الفهم إلا عبر تجارب تأويلية تسعى إلى إدراك الحقيقة بكونها "وعي – ووعي تام "، ليست بكونها إدراك ومعرفة فقط.

فالحقيقة ليست معرفة فلسفية منتهية عبر تجارب فهم وتفلسف، بل هي وعي متجانس مع بواطن النصوص التي تحمل مضامين لهذا "*الوعي الفهمي*" عبر تأريخية، الوعي – الحقيقي هو الذي لا يحمل مضامين إيديولوجية أو قصدية من وراء تجارب الأفق التأريخي للنص بهدف تحميله ما لم يحمل أو تكون منه رسالة مشوهة للحاضر.

فمشكلة القراءة أو الفهم تزيدها التأويلية عسراً وتحمل مسؤولية التجارب التأريخية الخطئ بقصد الأدلجة. الذي يقع النص ضحية الفهم المنفتح المبتذل تحت ذريعة "لبرلة الوعي" أو التقوقع حول النص مما يوقع في دوغمائية تحيل عملية التأويل والوعي وترحلها إلى أفق الضياع المفتوح.

فسعي غادامير الى فرز الحقيقة عن المنهج، هو في الأصل توضيح إلى إن الوعي لا يمكن ان يتحقق عبر المنهج، ولا يمكن ان يتحقق بإدراك الحقيقة، وهذا ما ينطبق على حقيقة العلوم الطبيعية، بل وحتى العلوم الإنسانية، فالمعرفة الدقيقة بهذه العلوم عبر تأويلها لا يعني تحقق الوعي فيها ومنها، ومن ثم لا جدوى من عملية فك الحقيقة عن المنهج أو إمكانية وضع منهج للحقيقة، فالحقيقة لا منهج لها. وهذا يؤكد بإن الوعي لا يمكن حصره بطريقة منهجية أو إدعاءات معرفية.

وهذا ما نريد تبياته في هذا البحث الذي يتطلب تجزأءة هذا العنوان خلال عمليات يستدعي نقلات معرفية من أجل البحث عن أجوبة الأسئلة المنطوية في مقاطع هذا العنوان "الهرمنيوطيقا والوعي" "تجاوز الأفق التأريخي" "فهم النص" التي مثلت محاوراً أساسية لهذا البحث.

أولا: الهرمنيوطيقا و الوعي:

لم يكن غادامير يرى في الهرمنيوطيقا مجرد منهج للعلوم الانسانية والتاريخية، لأن الهرمينوطيقا بنظره تتمركز حول عملية الفهم الانساني، والفهم بنظره حدث وليس فعلا نحققه منهجيا وموضوعيا، لاسيما ان غادمير لم يرفض المنهج والاداتية بشكل نهائي، بل يرى من الضروري تتبع منهجية معينة اذا ما اردنا بناء جسرا ما، او حل مشكلة معينة، فهو استفاد كثيرا من مناهج الفهم السابقة عليه ويحترمها، فهي بالنسبة اليه مكتسبات، فغادامير يرفض ان يختزل الفهم الى مجرد عملية اداتية.

فهو يرى ان الفهم هو مفتاح نحو الاستمرار بتجديد التاريخ بفهم تأويلي ربما يختزل تجربة تأريخة بنقطةِ فهم مرتكزة الى حقيقة ما وربما تغفل حقائق أخرى، لذلك تبقى الهرمونطيقا مجرد منهج من مناهج العلوم التي لا تدخل في عمليات حسابية وإنما حقائق مؤولة تبعا لفهم غالبا ما يؤسس له على وفق أبعاد إيديولوجية وسياسية وفلسفية.

فغادامير لم ينطلق من تلك المجالات وحسب، ولكن انطلق أيضا من الفن، فمن خلاله نستطيع ان نفهم انفسنا، بوصفنا كائنات تاريخية تتفاعل مع التاريخ عبر الوعي الاستطيقي، الذي يزودنا بالتمايز الجمالي، الذي يوفر لنا فهم النص والعمل الفني، على وفق تجليات تعمق فهم الذات للوجود، ومن ثم نستطيع فهم انفسنا من خلال هذا الفهم اي التقرب من الذات الاخرى كواسطة من اجل الفهم.

لذلك ((تسعى الدراسات عن التأويلية، التي تبدأ من تجربة الفن وتجربة التراث التاريخي، إلى تقديم الظاهرة التأويلية بمداها الكامل، إن المسألة هي أن نميز في التأويلية تجربة للحقيقة التي لا تحتاج إلى تسويغها فلسفيا وحسب، بل هي نفسها طريقة في صنع الفلسفة)). [١]

وهذا يعني إن إدراك الحقيقة بأي شكلٍ وبأيٍ طريقة سوف تنتهي بالمؤولِ الباحث عنها الى وعيٍ أو وعيٍ نسبي متحقق من ذلك الإدراك.

فالفهم عند غادامير يتخذ عدة دلالات منها:

١- يتخذ الفهم دلالة المشاركة، أي المشاركة في صوغ المعنى والاشتراك في اثرائه وتحويله؛

٢- يتخذ دلالة التقاسم، أي توزيع الحصص اذ يبرز كل فرد امكاناته في سياق مجموع متماسك ويمثل مع هذا المجموع علاقة تفاعل لا انفعال على غرار العلاقة بين الكل واجزائه؛

---

(١) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة :حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٢٩.

٣- الفهم هو علائق تربط الجزء بالكل او الفرد بالمجتمع او الذات بالتراث، فليس الفهم محتوى نفسي في القبض على المعنى، وانما الحركة الدؤوبة داخل وسط وعبر وسيط. [١]

وهذا ما ظهر لدى هيدجر من خلال توظيفه للفهم وبهذا فرق غادامير بين نوعين من الفهم:

١- الفهم الجوهري وهو فهم محتوى الحقيقة التي تنكشف بقراءة النص.

٢- الفهم القصدي وهو فهم مقاصد واهداف المؤلف.

وهذا ما عمل عليه ياوس [*] اعتمادا على أفكار غادامير اذ يرى ياوس أن الأفق الخاص للنص القديم إذا لم ينظر إليه على أنه محاط دائماً بأفق المؤول فإنه لا يفهم إلا على وفق قدرة المؤول على التمييز بين أفقه التأريخي وأفقه الخاص. [٢]

أو الأفق المعرفي المنطوي داخل النص، وهذا ما تكشفه الدائرة التأويلية التي وحسب هيدجر ((يجب عدم اختزال هذه الدائرة إلى دائرة مفرغة، أو حتى إلى مجرد دائرة محتملة، فهذه الدائرة تخفي إمكانية إيجابية لنوع أساسي من المعرفة)).[٣]

فالفهم حسب غادامير هو ادراك المعطيات النفسية والفردية والتاريخية، التي ينطوي عليها موضوع ما، يحمل سلوكا معينا او فعلا في حد ذاته، فالفهم هنا يكون فهما لملابسات ظرف معين، معطى للفرد بان يصرح عن موقف معين، التي يلجأ بسببها المفسر الى قصدية الفهم، الذي هو وسيلة ستراتيجية

---

(١) محمد شوقي الزين، الازاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ٦٥.

(*) هانز روبرت ياوس (١٩٢١-١٩٩٧) : يعد الناقد والمؤرخ الأدبي الألماني ياوس، من أبرز أعلام مدرسة كونستانس التي عني أفرادها، بصورة عامة، بعلاقة دلالة النص الأدبي بالقارئ. وقد طور ياوس، مع زملائه في جامعة كونستانس الألمانية، وعلى رأسهم وولفغانغ آيزر، ما عرف في سنوات الستينات والسبعينات من القرن الماضي ب "نظرية التلقي". وكان لأستاذ ياوس هانز جورج غادامير، الذي درس على يديه في جامعة هايديلبيرغ، أكبر الأثر على أفكاره التي دارت حول معنى التأويل وعلاقة ما يتوقعه القراء من العمل الأدبي، في زمن بعينه، بمعنى هذا العمل وتاريخيته. درّس ياوس فقه اللغات الرومانسية والنقد الأدبي في جامعة كونستانس، كما درّس أيضا في جامعتي كولومبيا وييل الأمريكيتين، وجامعة السوربون في فرنسا .وتركزت التأثيرات الأساسية على عمله النقدي في المذهب التأويلي لأستاذه غادامير وشعرية الشكلانيين الروس حيث تنازعه هذان التياران، من تيارات التفكير النقدي في القرن العشرين، على مدار أعماله من الواضح في عمل هانز روبرت ياوس أنه ينتمي إلى التيار الذي يشدد على تأويل النص وتاريخيته، وتركز أعماله الأولى على تجديد معنى "التاريخ الأدبي" وجعله يحتل قلب الدراسة الأدبية. صالح، فخري، نظرة هانز روبرت ياوس الى تاريخ الأدب، نشر في جريدة الحياة، يوم ٢٠٠٩/١٢/١. www. sauress. com/alhayat/٨١٧٧٥

(٢) أنظر:عبد زيد، عامر، قراءات في الخطاب الهرمنيوطيقي، ابن النديم، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، ص ١٩٢.

(٣) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٣٦٨.

يستعين الفرد بها لفهم الحقيقة، التي اخفق الفهم الكلاسيكي في الوصول اليها، ويؤطره بإستفهام يحاول من خلاله التوصـل الى فهم تلك الحقيقة، ماذا كان يقصـد هذا الفرد بالذات ؟ اذ ان هناك علاقة تأول وتأصـل بين فهم الذات وفهم النص المراد فهمه، فعلاقة الذات بالقصـد هي علاقة فهم وتأول، ليصـبح عندها الفهم هو إعادة تأسيس المقاصد الاصلية "النصية" والاولية "الذاتية" لهذا المؤلف أو ذاك على ضوء حياته الفكرية وقراءاته الفلسفية وما اراد قوله والتعبير عنه في إثراء نصوصه، وهذا واضح بشكل كبير لدى شلاير ماخر.[١]

ففكرة الفهم" الجوهري/القصـدي"، يلجأ فيها غادامير الى تجربة الفن كتجربة تتجلى فيها حقيقة الفهم، على ضوء فهم المقاصد والاطر الفردية والاجتماعية والتاريخية الداخلة في تشكيلها كجملة شروط معقدة ومتعددة الابعاد، بكون الاثر الفني يدخل ضمن السياقات الخاصة بالافراد واهتماماتهم يحتويها ويمثلها على شـكل عمل فني، مثله مثل اللعبة التي تستحوذ على اهتمامات المشـتغلين فيها اذ تجذبهم الى عالمها وتبعدهم عن حياتهم الخاصة نوعا ما وتدخلهم في متاهاتها وعالمها الاستغرابي، اذ يتمتع الأثر الفني فاللعبة والنص ينتميان الى المنطق نفسه، بسلطة سحرية تجذب الافراد، ولكنها تخضعهم بالوقت نفسه الى نظامها المعياري.[٢]

لذلك سـعى غادامير الى التنبيه على النظر في الحقيقة، بوصـفها مسـتقلة عن المؤول، بمعنى انه ليس هناك أي تأثير للمؤول في حالةِ صياغته او معرفته للحقيقةِ اي انها تكون مستقلة تماما، لذلك وضح غادامير ان رفض ذات المؤول بشـكل نهائي سـوف يبعد عنها كل حكم مسـبق وكل انتماء للتاريخ، هذه العناصر حسب رأي غادامير عناصر اساسية للفهم وانتاج المعنى، فالتاريخ معها هو عامل حاسم ومحرك للفهم.[٣]

كان اهتمام غادمير منصـباً نوعا ما بالفينومينولوجيا ؛لأنها تعود به إلى الاشـياء ذاتها، فتجنب الاوهام والقرارات الاعتباطية التي يفرضـها الفكر، والمنحدرة من العادات اللاواعية له، ولكن حسـب

---

(١) عبد العزيز بو الشـعير، غادامير من فهم الوجود الى فهم الفهم، منشـورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ٤٠.

(٢) محمد شوقي الزين، الازاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص ٣٧-٣٨.

(٣)هشام معافة، التاويلية والفن عند هانز جورج غادامير، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ٨٣-٨٤.

غادامير ((الفهم يحقق ممكناته الكامنة تحقيقاً تاماً فقط عندما لا تكون المعاني المسـبقة التي يبدأ منها اعتباطية)).[١]

فالفهم يبقى دائما وسيلة لمعرفة العالم، فالتعرف على تناهي الفهم الانساني يكون من خلال تعدد التفسيرات واختلافها وتواصلها، تبعا لتنوع السياق الثقافي التاريخي الذي يوجد فيه المفسر، لذلك تتعدد التفاسـير بتعدد المفسـرين، وبما ان الفهم يبدأ وينتهي بالتفسـيرات، فانه يمثل بذلك موضـوع التفسـير وغايته، فالنشاط الهرمينوطيقي يمتد الى اي موضوع قابل للفهم او التعقل.[٢]

فضـلا عن إن التأويلات المختلفة والمتعددة واللانهائية متعلقة بمؤهلات القارئ... ويشـهد على ذلك ان النص في تصور دريدا آلة تنتج سلسلة من الإحالات اللامتناهية.[٣]

ولكن هل كل هذه الأحالات تعزز الوعي البشري بما هو مؤول ؟

فالانسـان حسـب رأي هيدجر غير مكتمل الوجود "بوعيه "فهو يبحث عن تحقيق كمال كينونته، التي تبقى مجرد أمكانية، وذلك لأن الانسـان كائن تاريخي وليس مجرد حدس او وعي متعال على التاريخ، وهنا يتكون الفهم وجوديا لما هو قابل للفهم، فالفهم يعد نمط للدزاين الذي من خلاله يثبت الإنسـان وجوده، ككائن موجود في العالم وليس شيئا قابلا للتأمل.[٤]

فالتأويل عند غادامير ليس فعلا يضـاف الى الفهم، بل هو عملية قراءة تأول دائمة تتمثل بشـكل جلي من خلال وسـائل الفهم مثل اللغة والجهاز التصـوري اللذين يمثلان العناصـر الهيكلية الداخلية للفهم، لأن أي موضوع لا يستطيع ان يعبر عن ذاته او ينطق هكذا فهو بحاجةٍ الى وسيلةٍ تنطق عنه، هذا ما رأه هيدجر من ان اللغة هي المعبرة عن هذه المواضـيع ومن خلالها تسـتطيع الذات ان تصـوغ الحقيقة عنها بعدما تقوم بالفهم والتفسير.[٥]

وبهذا تكون عملية التأويل ناتجة من مرتكزاتها التي تتقوم بها من أجل تجربة تأويلية صحيحة قائمة على منهج ووسـائل وخطوات وهدف مبتغى من تلك إلا وهي الحقيقة، ولا نقصـد بالحقيقة الإيديولوجية.

---

(١) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٣٧٠.

(٢) سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التاويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٩٤-٩٥.

(٣)عبد القادر، قندسـي، وآخرون، اللغة والمعنى مقاربات في فلسـفة اللغة، منشـورات الأختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ١٢٠.

(٤) بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الأختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ٢٦٥.

(٥) نبيهة قارة، الفلسفة والتاويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص٥٨.

وهذه تختلف تبعا للمكان والزمان، اللذان يدخلان كعاملان للفهم ويعززان إدراك الحقيقة. بمصـــدرها العقلي الذي يربط التراث الفلســفي بمعاصــرتهِ والتي توضـح الحقيقة العقلانية التي تخرج من ســياقات الإدلجة والتسيس.

وهذا يعني إن هناك عملية نقدية داخل التأويلية والتي تُحل بإمكانية المســافة الزمنية أي الأفق التأريخي للنص، والتي من مهامها تمييز الأحكام المسـبقة الصـادقة، التي بوسـاطتها نفهم، من تلك الأحكام المسبقة الزائفة التي بوسـاطتها نسيء الفهم. لذلك سـوف يتضـمن العقل المدرّب على التأويل وعياً تأريخياً أيضاً.[1]

وبذلك يكون الفهم عبارة عن نســيج من الآفاق المتجانســـة، آفاق الوعي مع التراث و الحداثة، فالتأويل يربط التراث والحداثة الفكرية ويمازج بينها، فعملية الترابط تشــكل حلقات مهمة لعملية التأويل التي تحاول ان تربط بين افق الفهم الكلاسـيكي أو الفهم الحداثي مع إمكانية تجديد الفكر على وفقِ الفكر التأويلي الصحيح.

وقد شـرح غادامير مفهوم "الافق Horizon" بانه: مدى الرؤية الذي يحيط بكل شـيء يمكن ان يرى من موقع خاص متميز.

فالشخص الذي يريد ان يتحلى برؤيةٍ شـاملة وفائقةٍ يعطيها له الافق، عليه إن يكتسب افقاً يتعلم منه المرء ان ينظر وراء ما يكون في متناول يده، لكي نرى هذا الشـيء على نحو افضــل داخل مجال اوســع وتناسب حقيقي.

يبين غادامير تلك الصـورة للفهم كما فهمنا من خلال افقين، الأول: افق المفسـر الحاضـر. والثاني: افق التاريخ بمعنى الماضي، وبيان ذلك يكمن في ان المعاني المتعددة التي يعطيها المفسـر بالانتقال المسـتمر للآفاق الحاضرة، فهي مستمرة بالانتقال، لكن هناك حقيقة كشفية واضحة لنا تمثل لحظة حاسمة لكنها غير نهائية، لانها سـوف تتغير بوصـفها آفاق المسـتقبل الاتي للمفسـرين، بمعنى ان الماضي سـوف يكون دائم التفسير لن يتوقف عند نقطة حاضرة فقط.[2]

فهو يتفق مع هيدجر في ان الآفاق تعمل على اظهار الفهم، وذلك من خلال تعدد الآفاق اذ يكون الجدل بين افق المترجم ومعنى النص، حيث يمثل الافق مدى الرؤية الذي يتضـمن رؤية كل شيء من موقع

---

(1) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٣٠٨.

(2) ماهر عبد المحسـن حسـن، غادامير مفهوم الوعي الجمالي في الهرمينوطيقا الفلسـفية، دار التنوير، بيروت، لا. ط، ٢٠٠٩، ص ٢٤٤-٢٤٥.

معين، فأي شخص دون الافق حسب وجهة نظر غادامير لا يستطيع ان يرى بشكل كافٍ، اذ لايستطيع الاستجواب والسؤال، فالاستجواب يعطي امكانيات متعددة حول المعنى ويكون له مغزى.

(فالفهم هو دقة في الفحص أي نفاذ البصيرة ولا علاقة له باجراءات معيارية أو تقنية، فهو غير خاضع للتقنية أو المنهج بل هو يعد العامل المساعد الاكثر ظهورا في عملية التطبيق فمن بعد فهم اغلب الامورالضائعة والصعبة، يستطيع الانسان ان يطبقها في الحياة).[1]

فالمنهج الهرمنيوطيقي المستند الى عوامل الفهم والتفسير، يحتاج الى خطوات تطبيقية، ولكن السؤال الذي يطرح هنا كيف يمكن تطبيق منهج يستند إلى الفهم؟

ونقصد بالتطبيق هو ربط معنى النص بمجريات الحاضر وتطوراته من اجل ان يبقى بصلة دائمة بالانسان، فقد وضع غادامير عامل التطبيق بوصفه مرتكزاً أساسياً في تأويل النص الديني والقانوني، فلا يكفي ان نفهم النص ونشرحه فقط بل يجب ان نفهمه. وعليه يتضمن التأويل في هذه الحالة خطوات ثلاث:الفهم والتبيان والشرح والتفسير ومن ثم الاستخدام او التطبيق، وهي ليست جوانب او مناهج منفصلة، بل تشير مجتمعة إلى تحقق الفهم واكتماله.[2]

---

(1) أنظر: الزين، محمد شوقي، الازاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص ٨٣.

(2) أنظر: عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل الى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧. ، ص ٣١٤.

ويذكر غادمير عن بولتمان [*] ((إن تأويل نصوص الكتاب المقدس يخضع بالضبط لنفس الشروط التي يخضع لها تأويل أي نص أدبي آخر)). [1]

فالمشــكلة الحقيقة التي تعترض هرمنيوطيقا الوعي هي تطبيقاته، فالفهم ربما يكون مشــتركا بين طرفين، وكذلك التفســير والتبيان الذي قد يقنع كثير من الناس، ولكن التطبيق الذي يدخل حيز النص الديني او القانوني بل وحتى الفلســفي لا يمكن الإســتناد فيه الى حقيقة متفقة؛ لأن الحقيقة هنا متلونه تبعا لتلون المنهج وتطبيقاته، ومن ثم لا يمكن ان نعد هرمنيوطيقا الوعي هي خطوة متجاوزة لخطوات تسهل أمر التطبيق.

وليس هذا فحســب، بل نجد أن الفهم التأريخي أســير قراءات الوعي المحدود الذي لا يقترب من ألأفق المفتوح للمنهج الهرمنيوطيقي، وهذا يحتسب خطوة لا بصالح الفهم وربما بسببه يفتح أفق جديد نحو فهم الفهم، ومن هذا نفهم إن العملية التأويلة عملية مفتوحة على بعضها، ما دامت تتميز بفتح آفاق متجدد للقراءة والفهم والتفسير، وللخطوات الهرمنيوطيقا بشكل عام.

(*) رودولف كارل بولتمان Rudolf Karl Bultmann (١٨٨٤ –١٩٧٦) : لاهوتي ألماني من خلفية لوثرية كان أستاذ دراسات العهد الجديد لثلاثة عقود في جامعة ماربورغ. قام بفصل كامل تقريبا بين التاريخ وبين الإيمان وكتب أن صــلب المســيح فقط يكفي للإيمان المســيحي. درس اللاهوت في جامعة توبنغن ثم في جامعة برلين وجامعة ماربورغ وحصل منها على درجة جامعية في ١٩١٠. وبعد سنتين تقدم إلى شهادة المهارة (بعد الدكتوراة) وأصبح محاضرا في علم العهد الجديد في ماربورغ. بقي في ماربورغ حتى اســتقالته في ١٩٥١. يعد كتابه تاريخ التقليد الإزائي History of the Synoptic Tradition أداة أســاســية في البحث الإنجيلي حتى للعلماء الذين يرفضــون تحليلاته عن القطع الروائية التي ألفت منها الأناجيل والمبادئ التاريخية التوجه المسماة النقد الشكلي التي كان رودولف أكثر شارحيها تأثيرا هدف النقد الشكلي تحديد الشكل الأصلي لقطعة روائية أو قول أو مثل ربيّ. في العملية نتعلم تمييز الإضافات والأشكال الثانوية، وهذا يقود لنتائج هامة عن تاريخ العرف. " طبق في ١٩٤١ النقد الشــكلي على إنجيل يوحنا وميز وجود إنجيل آيات ضــائع اعتمد عليه يوحنا فقط من بين الإنجيليين. وكان ذلك إنجازا في البحث عن يســوع التاريخي. وقام في تلك السـنة بمحاضـرة New Testament and Mythology: The Problem of Demythologizing the New Testament Message دعت الشراح لترك اللاهوت التقليدي. اعتمدت الدروس على لغة الأساطير لكن لم تستثن بل شرحت من أجل فهمها في العصر. لكنه تمادى في النقد الشكلي حتى وضع أسئلة خطيرة على القيمة التاريخية للأناجيل. انتقد الاشتراكية الوطنية وتكلم ضد سوء معاملة اليهود والتطرفات الوطنية وطرد رجال الدين غير الآريين من الكنيسة. Bultmann_Rudolf/wiki/en. wikipedia. org

(1) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٤٤٦.

(فالتأويلات هي إرادات ونزوعات تدفع إلى الأمام طاقاتها التأويلية وتستبدل تأسيساتها با ستراتيجيات متغيرة ومتحولة). [1]

((ان فهم نص ما ومحاولة تطبيقه، حتى ولو وجب فهمه بشكل مغاير، فيبقى النص مع ذلك هو النص نفسه الذي يظهر لنا، في كل مرة، بطريقة مختلفة)).[2]

ولعل اهمية التطبيق تتمثل، في تحرير عملية الفهم من سماتها الاسقاطية الذاتية، ويحولها الى علاقة تفاعل بين النص ومؤول النص، وبها يتحقق انصهار أفق الحاضر "أفق المؤول" وأفق الماضي "أفق النص"، وبذلك تصبح الافكار الخاصة لها أثرها في احياء معنى النص، وهنا يحدث التفاعل بين التجربتين "التجربة الخاصة وتجربة النص" التي ينتج عنها مشتركات تواصلية.[3]

وهذا ما بينه غادامير في مجال العمل أي المقدرة على فعل الخير او ما هو جيد في تفعيل العلاقات الانسانية.

فأنه أن اغفل هذا الجانب التطبيقي فينتج عنه فهما خاطئا، ومن المفارقة ان ترى تلك الفكرة عن الاخلاقيات، على انها فكرة نسبية او وضعية، وحسب غادامير فأن ارسطو "يميز فقط بأن الهدف من الحكمة العملية يكمن في تحقيقها، والذي يتضمن دائما عنصرا من المعرفة الذاتية، في حين بين غادامير ان "هناك إمكانية دائمة لإنخراط الذات في الوضع او الموقف المتعلق بالممارسة. " وعندما يكون هناك ابتعاد عن تلك الممارسة، فقد يكون له الاثر في حدوث تحريف او تشويه، ويمكن تطبيق هذا على المعرفة ذات الاهتمام المتكشف والواضح في العلوم الاجتماعية والانسانية.

وقد كان مجال التطبيق مكملا للعملية المنطقية والطبيعية للفهم والتفسير، التي تربط بين الماضي والحاضر، وهذا الربط يجعلنا لا نقف عند حد معين من التفسير لنص تراثي أو مجاوزته الى فهم محدد من خلال الحاضر، اي ابعاده عن سياق اللحظة الراهنة التي يتبادل معها المؤول آفاق حاضره، بذلك يتأسس الفهم على مفهوم تداولية النص وتطبيقاته بعد ان كان يتأسس على مقولة المعنى اللازمني او اللاتاريخي.[4]

---

(1) الزين، محمد شوقي، إزاحات فكرية مقاربات في الحداثة والمثقف، منشورات الأختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ٣٣.

(2) شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التاويل الى نظريات القراءة، مرجع سابق، ٤٢.

(3) المرجع السابق، ص ٤٢.

(4) أنظر: بو الشعير، عبد العزيز، غادامير من فهم الوجود الى فهم الفهم، مرجع سابق، ص ٢٣-٢٤.

ولكن غادامير يرى إن((الفعالية التأويلية تعد نفسها مقيدة كلياً بمعنى النص. فلا المتخصص بالقانون ولا اللاهوتي يعد التطبيق تحررا من النص)).[1] ومعنى هذا أن أي تجاوز للأفق التأريخي للنص لا يحقق وعي تام بها الإ عبر تاريخية النص وأفق الفهم الزمني لها.

لذلك حاول غادامير تفعيل تواصلية الفهم من اجل تجاوز أفق الزمن المحدد للفهم من أجل فهم مشترك يحجم من القطيعة بين تراثية النص وعصرنته، فالتأكيد على تداولية النص هو جزء من إحياء النص بفهمٍ جديد لا بالإستعادة الزمنية لمناسبة النص او فكرة النص، لذلك استعان غادامير بمقولتي "التفاهم" بين الفرقاء و"الاتفاق"على الشيء بذاته، من اجل توضيح أكثر لهذا المبدأ، معنى ذلك ان واقع المحادثة بين الاشخاص الذي يمد الى التفاهم الناتج عن اختلاف الآراء، باعتبار ان كل شخص من الفريقين يبدي رايه ولكنه في النهاية يستقبل الاتفاق على رأي واحد يجمعهم، والتوصل الى لغة مشتركة والى بيان واحد.

وهذا ما يجب ان يقوم به المؤول، فهو يثير الحركة المستمرة من النقاش مؤداها في النهاية التسوية، إذ يرى غادامير ان الفهم أو التأويل لا يمكنه ان يستقل عن الافق الراهن للمؤول ولا عن الافق الماضي للنص.[2]

ثانيا: (تجاوز الأفق التأريخي) أو الفهم بين الماقبل والما بعد:

١- **الفهم والماقبل:**

لا تكتمل عملية الفهم الإ بالفهم، الفهم الذي يجب ان يفهم بإن كل تجربة عقلية مع المنتج السابق للولادة العقلية التأويلية، ونقصد بولادة العقل، هو متى ما قام العقل بطرح أفكار جديدة خارج إطار الكلاسيكية، أو بدأ يتعامل بشكل غير تقليدي مع الموروث السابق لكل عملية تأول، التأول الذي يجب ان يستثمر كل معطيات الفكر والتوظيف، لكل مقومات التحليل الصحيح، الذي تسبق عملية التأويل، فالماقبلية أو التأويلات السابقة للتأويل الجديد، الذي يحمل مهاماً جديدة لخطوات مستندة الى توظيفات جديدة، وعملية تجاوز وخطوة استثمار تقوم على منهج جديد، وفكر جديد، وانطلاقة فلسفية جديدة، معولة على الماضي في تعميق فهم الحاضر إستنادا لمهمة واحكام جديدة

([1]) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٤٤٨.
([2])عبد الكريم الشرفي، من فلسفات التاويل الى نظريات القراءة، دراسة تحليلة نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٤٢-٤٣.

ولكن (ليس كل الاحكام باطلة ولكنها تعود الى الاستعمال السيء لهذه الاحكام، فهي ليست في ذاتها امكانات في الفهم والتفسير، ولذلك يعرف الحكم المسبق انه: مجرد رأي أولي أو تخمين حول مسألة لم يتم البت فيها، فهو على غرار الاحكام القضائية، التي لا يتم الجزم فيها الا بعد الاقرار الفعلي للوقائع، فهناك اذن سبق في شكل تحرير أولي للمكمونات يستهدف الفهم، أي أدراك الاشياء ذاتها). [١]

فقد كان حكم غادامير مستندا على التفكير الفينومينولوجي، الذي يرجع الى الشيء ذاته وليس الشيء في ذاته، ولذلك تعد الاحكام المسبقة هنا هي الممهدة للفهم من اجل ان يصيب هدفه وهو الشيء ذاته، أي التطلع الى مستوى هذا الشيء لادراكه والاحاطة به، فهي لاتمثل خيوطا تراثية، تلف حولها الوعي الفردي أو الجماعي مثلما كان يزعم فكر الانوار.

إذ بَين غادامير ان هنالك أمرين يبدوان لنا، وهما الوعي التاريخي والتامل الانعكاسي الذي يعي الذات لدى الانسان الحديث والفنان، فقد دمج غادامير بشكل كبير بين الوعي التاريخي والفن، اذ يرى اننا لا نعلم باننا نساق دون وعي، بقبول ما جاء به الفن، وذلك لاننا ننساق بحكم معرفتنا الى قبول ما ياتي به الفن الينا. [٢]

((فقبل أن نفهم أنفسنا من خلال عملية فحص الذات، نفهم أنفسنا بشكل واضح ذاتياً من خلال عيشنا في العائلة والمجتمع والدولة، إن الوعي الذاتي للفرد هو مجرد ومضة خاطفة في حلقات الحياة التاريخية المغلقة، وذلك هو السبب في أن أحكام الفرد المسبقة تشكل حقيقة وجوده التاريخي اكثر مما تشكلها أحكامه العادية)). [٣]

وعلى هذا الأساس، فقد عد غادامير ان المعرفة المسبقة، هي التي توجه ويتم بموجبها تحليل الافكار المتصورة الراسخة والاحكام المسبقة، فيصبح النقد الايديولوجي والتحليل النفسي بهذا المعنى، عبارة عن ايضاح أو أنارة، وتتحقق التجربة التأويلية متى ما تم وضع حد للعنف الذي يكون داخل الفهم، اذ تبرز حدود الاحكام المسبقة وتتأصل وتتجذر في الوعي الذي يضع حد العنف هنا، فالعنف هو احد تطبيقات الهرمنيوطيقا والفهم والوعي القاصر، المستند الى آفاق ضيقة يتحدد على وفق أولويات سياسية ودينية.

---

(١) المرجع نفسه، ص٧٣-٧٤.

(٢) غادامير، تجلي الجميل ومقالات اخرى، ترجمة : سعيد توفيق، تحرير:روبرت برناسكوني، المجلس الاعلى للثقافة، لا. ط، ١٩٩٧، ص ٧٩-٨٠.

(٣) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص٣٨٢.

وفي وصفه للتجربة التأويلية، انطلق غادامير من ثلاثة أصناف لعلاقة " التذاوت":

النمط الاول: يسـميها غادامير " المعرفة بالطبيعة البشـرية"، ينظر فيها الى الآخر وفقا للافكار التي نكونها عن الاخرين، أي يتم فهم الآخر في اطار التعميمات النفسية المشتركة.

النمط الثاني: فينظر الى الاخر كشـخص، الا ان هذه العلاقة تبقى حبيسـة في الانا، وهي علاقة تأملية انعكاسـية، وتدل على انسـحاب الوعي الذاتي من الجدل المتبادل، والمرء في ادعائه لمعرفة الاخر وفهمه يسـلب شـرعية دعواه، هذا النوع من العلاقة ينطبق على الوعي التاريخي، الذي لا ينظر الى الماضـي في ضـوء قوانين عامة، وانما يعترف بفرديته وخصـوصـيته ويتعرف على الماضـي من خلال التامل الانعكاسي.

النمط الثالث: فهو النمط الاعلى للتجربة التأويلية، ويتميز من الانفتاح الاصيل على الآخر ويجربه كـ "انت" حقيقي لايعامله كموضوع أو وسيلة، ويدعه يقول لنا شيئا، العلاقة هذه تمتاز في انها تدع الاخر يتكلم ونحن نسـمع، وان نتقبل امورا تتعارض مع أفكارنا من دون ان نكره على ذلك، فعلاقة" انا- انت" الحقيقية هي الانفتاح الذي يود ان يسمع اكثر مما يسود، ويود ان يتغير ويتعدل من خلال الآخر.[١]

ومن خلال هذا نفهم، ان غادامير قد استعان بهرمينوطيقة هيدجر، التي تبرز مقام الفهم السابق في المسار التأويلي، فهو يعتقد أن اخضاع الفهم الانساني الى الدائرة الهرمينوطيقية، ليس من خلال الكل الى الجزء، ولكن من خلال تأثر الفهم الانساني بالتأثر القبلي، الذي يستوطن الباطن الانساني من حوافز وتصـورات ومقاصـد في المعنى، ومن ثم فجميع هذه الاحكام السـابقة، التي تتقدم على الفهم الصـحيح، تصـبح في نظر غادامير شـروط الامكان الاصـلية الثابتة في عملية الفهم (لذا لا يسـتطيع الانسـان بنظره الوصـول الى التفسـير الصـائب، الا اذا راعى ما نشـأ عليه من بنى في التصـور، تتقدم على ادراكه لاشـياء الوجود واغراضـه واحداثه، ولذلك بَين غادامير ان المفسـر يقترن تفسـيره بانتمائه الى محدودية الوجود الانسـاني، وهذه المحدودية تفرض عليه الاسـتناد التلقائي، الى الاحكام المنبثقة من دائرة التراث الذي يأتي منه المفسر، اذ ان التحقق من اغناء واثراء وملاءمة الاشـياء والكائنات، التي يسـتند اليها المفسر في عملية تفسيره لمنتوجات الوعي، لها دورها في اصدار الاحكام المسبقة).[٢]

---

(١) أنظر: معافة، هشام، التاويلية والفن، مرجع سابق، ص ٩٠-٩١-٩٢.

(٢) عون، مشير باسيل، مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ١٣٦.

ووضح غادامير ان وعيا نشأ في مدرسة الهرمينوطيقا الفلسفية، ينبغي له اذن منذ البداية ان ينفتح على غيرية النص، ولكن مثل هذه الاقتبالية لا تفترض الحياد في ما يخص جوهر الامور، ولا تفترض خصوصا محو الذات، بل تتضمن استدخالا ذاتيا يبرز تصورات القارىء السابقة والاحكام الشخصية، فالمقصود ان يدرك الانسان اراءه المبسترة لكي يظهر النص في غيريته الخاصة، ويكتسب ما يمكنه من ان يلقي في المعترك بحقيقته المتصلة بجوهر الامور في مواجهة تصورات القارىء السابقة، معنى هذا انه يرفض النظريات التأويلية التي تعمل على اقصاء الذات، واقصاء الاحكام السابقة، والتصورات الموروثة.

فالمفسر حسب غادامير هو الذي (يستنطق الوجود والاشياء من موقع اقبال هذه الذاتية على فهم الاشياء. فلغة القارىء وحدها هي التي تفسر الاشياء والموجودات وتنطق عن معانيها، نجد هنا ان غادامير قد توسط بين المذهب الوضعي العلمي، الذي ينادي بالغاء ذاتية المفسر، والمذهب الشكي النسبوي، الداعي الى حصر كل المعنى في ذاتية المفسر المتنوعة بتنوع المنطلقات والاختبارات التي تأتي منها، فموقع غادامير شبيه بموقع التأويل الذي لايكتفي بان يحيل المفسر الى تصوراته السابقة فقط، بل يحث المفسر على الوعي المتنامي لهذه التصورات والاحكام، من اجل السيطرة عليها والحصول على فهم صحيح مبني على حقيقة الاشياء بعينها).[1]

فان منطق الافتراض المسبق الذي تطرق اليه غادامير، تبين له علاقة وطيدة في عملية الفهم، أذ انه يعتبر مساعدا للمؤول من اجل الفهم، و يعد ان "قبل" النص هناك نص أخر"نص قبلي"و"قبل" الفهم هناك فهم اخر "فهم قبلي" و"قبل"التأويل هناك تأويل اخر"تأويل قبلي"، هذه التأسيسات القبلية تعد المواضيع التي يقصدها الوعي والنصوص التي تخضع للتأويل ليست نصوصا أو مواضيعا مستقلة بل هي "آفاق منصهرة"، تكونت من تأويلات وقراءات آنية، تشكلت في الحاضر من خلال أفق المؤول أو أفق الماضي، وأخرى تشكلت في الماضي، ولكنها أيضا نتيجة لانصهار الآفاق.[2]

وبذلك يتحول التراث، بكل ما يحمله من كمونات دلالية أو رمزية وتأويلية مع آنية الحاضر إلى أفق تأول، و بذلك تصبح كل القراءات مهما كانت، هي قراءات للتراث سواء قراءة نص أم أثر فني أم ادبي أم فلسفي، وهذا الاثر هو نسيج علاقات تأويلية وخطابية مثبتة تشكلت في التاريخ، فهو تأويل لتأويلات

([1]) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

([2]) محمد شوقي الزين، تاويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٣٩.

أخرى، وبذلك يتخذ النص أو الاثر صــورة وعاء يحتوي على تأويلات أخرى وتصــورات ومناهج وخطابات سابقة مندمجة مع افتراضاتنا الخاصة وتاويلاتنا.

٢- الفهم والما بعد أو "أفق التجاوز":

الفهم يحاول دائما، إيجاد مســافة زمنية، بين ما قبل عملية التأويل وما بعدها، إذ ان ما بعدها او "الما بعد" هي إمكانية توظيف الفهم، لخطوة تتجاوز بها ما سـبقها اذ لم تكن تدخل في قناعتها بعد، أو تعد تقليدية في نظهرها الجديد، أو محاولتها إيجاد أفق جديد تناغمي بين فهم ســابق وفهم لاحق، لأســبقية زمنية تعني بأفق التأويل ليس من أجل التوافق بل من أجل إدراك وجود أفق قابل للتوافق، هذه المابعدية أو التجاوزية هي لخلق مسـافة فهم، يربط أفهام تاريخية مع أفهام معاصـرة، وهذا الربط هو اختزال للزمن التأويلي.

وحســب غادمير ان هناك ((فهماً أســمى من الانتاج الاصـلي... لايعتمد كثيراً على الادراك الواعي الذي يضع المؤول في مستوى المؤلف نفسـه... إنما هو يدل بدلاً من ذلك على اختلاف لا يمكن تذليله بين المؤول والمؤلف تخلقه المسافة التاريخية)).[1]

ولكن تحليل الى النص بحســاب تلك المســافة التي تفتح آفاق جديدة لفهم النص، و تعطي فهما أكثر من خلال الاحاطة بجميع جوانبه ؛لأن الفهم مع المؤلف، يبعد المؤول عن أفقه الخاص، ويشــارك المؤلف في حقيقته ؛لأنه بذلك ســوف يرتبط تاريخيا بكل نواحي التاريخ الخاصــة بالمؤلف، لذلك يبتعد المؤول عن تاريخه وموضــوعيته ويحتاج في الوقت ذاته الى عقل تأويلي، يســتطيع إن يكتشــف الحقيقة المخبئة بين صخور النص المتراصة.

لذلك يرى غادامير إن ((العقل المُدرب على التأويل الذي يحمل وعيا تاريخيا، من البديهي ســوف يدرك الاحكام المســبقة التي تحكم فهمنا، وبذلك يعزل النص، لكن هل تعد هذه مشــروعية تجاه الحكم المســبق، فما دام عقلنا تحت تاثيره اذن علينا الشــك في الحكم، بمعنى ان التاريخ يترك اثره فينا ونحن نحكم دون وعي منا بشكل خفي، ولذلك فان ما يقود الى الفهم يجب ان يكون شيئا اكد مشروعيته الخاصة المســتقلة، فيبدأ الفهم عندما يخاطبنا شــيء ما... فعلينا اذن ان نرجىء الاحكام المســبقة جانبا، والنظر

---

(1) أنظر: غادامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٤٠٥.

اليه بمشــروعية، والاتجاه نحو الســؤال الاخر الذي نبع من الحكم المســبق الاول الذي توقف، بمعنى ان الاحكام تزايدت مع تزايد العملية التأويلية)).[1]

ويبدو بديهيا ان التعدد والاختلاف يفترض اســتقلال على مســتوى الوجود والماهية، بمعنى ان الاختلاف الذي يكون داخل علاقة الذات والموضوع يؤدي الى خلخلة الانسجام المنطقي الداخلي للحقيقة، او انسـجامها مع النظام الخارجي للاشــياء، معنى هذا ان الذات والموضــوع له أهمية كامنة في داخله ؛ لأن الذات ســوف تكون متعلقة بما يحيط بها وهي ليســت منفردة في صــياغة معرفتها، ومن ناحية أخرى ان المســافة تقيم في النص ذاته ؛لأن عملية التثبيت بالكتابة تتضـمن معنى اتخاذ المسـافة، وهي المسـافة التي تقيم في اللغة ذاتها، وتفصـل بين تاريخية كتابة النص، وظروف تشـكله، وبين المعاني المتجددة عبر تأويل أو تأويلات لا تخضع لظروف كتابة النصوص تلك.[2]

وعلى محور الذات المؤولة يمكن التمييز بين مســافتين اســاســيتين متناظرتين فيما يتصـل بالذات هما:

١- مســـافة علوية: تتعلق بالمســـافة التي يتخذها المقدس من وعي الذات بالمعنى، وفي دربها وهو التعالي المطلق والانفلات من اللغة التداولية.

٢- مسافة سفلية:تتعلق بالمسافة التي يتخذها اللاشعور من وعي الذات بالمعنى، وفي دربها وهم العمق والاختفاء والانفلات من الوعي، والتأمل الداخلي بوصــفه الجهد من اجل القبض على انا – الكوجيتو في مرأة موضوعاته واعماله وافعاله.[3]

فالمســأفة التأويلية هي شــرط إمكان الفهم، في أي نشــاط هرمينوطيقي، وعلى هذا الاســاس تتيح المسـافة الزمنية للوعي، ان يلتقي بأشـياء النص، ويتناسـب معها بالارتقاء الى مسـتواها والتطلع الى آفاقها، فهي في الوقت نفسـه، قريبة تبعا للانتماء الرمزي وبعيدة تبعا للاختلاف البنيوي، اختلاف في البنية الفكرية والتاريخية والســوســيولوجية، بين الوعي الحاضــر في همومه الآنية، والتراث الماضــي بهمومه الآفلة التي تستمر في التأثير في أرهاصات الحاضر، ويمكن القول إن هدف الهرمينوطيقا في هذه المسافة الزمنية "بين الوعي والشيء" ليس هو إرساء قواعد نظرية في الفهم وأنما إنارة الشروط الممكنة في انتاج الفهم.[4]

([1]) المصدر السابق، ص ٤٠٨-٤٠٩.

([2])عمارة ناصــر، اللغة والتاويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتاويل العربي الاســلامي، منشــورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٣٩.

([3]) المرجع نفسه، ص ٣٩-٤٠.

([4]) أنظر: الزين، محمد شوقي، الازاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص ٧٨.

وهكذا أحتل منطق السؤال والجواب، مكانة مهمة في الظاهرة الهرمينوطيقية، وهذا شيء أساسي ولا يحتاج الى توضيح أكثر، لأننا هنا نتابع هرمينوطيقية غادامير الجدلية، لذلك فالجدل أساسي ليس بعيدا عن هذه المرحلة المهمة من تأريخ الهرمينوطيقيا.[1]

هذا المنطق يفتح الجدل بين الماضي والحاضر، فكل نص وصل الينا من الماضي وصار بذلك موضوع تأويل، فان ذلك يعني انه يطرح سؤالا على المؤول، لأجل ذلك يتضمن التأويل دائما إحالة أساسية على سؤال مطروح على شخص ما، ففهم نص معين يعني فهم ذلك السؤال، أي يتحتم على المؤول قبل أن يجيب على هذا السؤال إن يَفهمه أولا، ويجب ان تكون لديه المساءلة، التي يتحدد ضمنه اتجاه المعنى، فالافق حسب وصف غادامير:يتشكل تدريجيا داخل التجربة الهرمينوطيقية، وهو ينتقل مع المؤول، ويبعث بطبيعته حركة دائمة، فمن أجل فهم لتراث، يجب أن يكون هناك، أفق تأريخي لكي يضعه في مقام تأويلي.[2]

وفن الجدل الذي يهدف اليه غادمير بوصفه "فن طرح الاسئلة" يثبت نفسه فقط ؛ لأن الشخص الذي يعرف كيف يطرح الاسئلة، يكون قادرا على الاستمرار في طرح اسئلته التي تستلزم ان يكون قادرا على الاحتفاظ بتوجهه نحو الانفتاح، معنى الانفتاح هنا الرغبة الصادقة في اكتساب المعرفة والرؤية الجديدة.

أي ان يبين المحاور نفسه على إنه متقبل للجديد، وواضعة لسؤال نهائي مكتف بذاته، لا يعني الاستعداد لطرح اسئلة اخرى غير محددة، وان يكون مهيئا لاستقبال الاجابة واستقبال الآخر، ويؤكد غادامير كذلك على ان الجدل يستكشف في حالة استحضار قوته الحقيقية وهو فن التفكير، الذي يكون قادرا على تقوية ما يقال عن طريق الرجوع للموضوع، من بعد عملية طرح الاسئلة على الموضوع، وتركه يجيب عنها، يكون لدينا فهم آخر غير الفهم الاول الذي كان لدينا.[3]

خاصة وان الفهم فيما يتصل بالعلوم الانسانية، هو معرفة طرح الاسئلة لا الوصول الى نتائج نهائية، لذى يرى غادامير أهمية تعلم طرح الاسئلة الحقيقية، وترك بعضها مفتوحا للاجابة؛ لأن الانفتاح على نتائج وإجابات ممكنة، يمثل جزءا من خصوبة الأفق الذي يمكن ان تمثله العلوم الانسانية، وهكذا فان منطق العلوم الانسانية عند غادميرهو منطق السؤال، وهكذا تكون عملية إعادة بناء السؤال الذي جاء به النص أو العمل أو الاثر التاريخي. فالإجابة عنه، ليست عملية مغلقة، فهي تحمل معها أفق

(1) أنظر: بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص ٣١٢.
(2) المرجع نفسه، ص ٣١٤.
(3) أنظر: حسن، ماهر عبد المحسن، مفهوم الوعي الجمالي، مرجع سابق، ص ٩٦.

السائل، ويسعى الى توسيع سؤاله من خلال دمج أفق النص بأفقه الخاص، هذه العملية يسميها غادمير إنصهار الآفاق، والنموذج الحاسم الذي ينطلق منه غادامير هو الفن.(١)

فقد كانت أطروحته الأساسية في الهرمينوطيقا ؛ ان فهم اي عمل فني يقتضي انصهارا للآفاق، اي ان نكون جزءا من المعنى الذي يكملنا، يملؤنا ويغيرنا، فقد يكون من المستحيل ان نشهد عملا تراجيديا دون ان يلامس فيها أي تجربة شخصية.(٢)

وقد عمل غادامير على اعطاء صورة عن الحوار، تتمثل بوجود حقيقة يحملها احد الطرفين، فالطرفان يرميان الى الوصول الى الحقيقة التي تكون عند احداهما ويستمران بالدفاع عن آرائهما، ولكنه في النهاية يترك المجال لأحد الطرفين، لفهم الحقيقية التي تنكشف عن شكل نص مكتوب أو بداخل عقل الانسان، ولا تحتاج الى من يرفضها او يطمسها بل هي تحتاج الى الظهور، فهي ليست في عالم مفارق مثلما هو الحال عند افلاطون.(٣)

بين غادامير أهمية الأفكار والاحكام المسبقة، التي تكون لدى الفرد المفسر وذلك من خلال إنتمائه الى تاريخ وثقافة وتراث تشكل الفهم ومرتكزاته، وهو بذلك يكون نقيض زعم التنوير والمذهب التاريخي، وخصوصا وان شرط الموضوعية الانعتاق من كل فكر مسبق، فيرى انه من السذاجة التسليم بكل الاحكام المسبقة، والقول انه لايوجد حكم خطأ، بخصوص هذه المسألة فقد تطرق الى المسافة الزمنية التي حلت نوعا ما الاشكالية التأويلية، ولكن غادامير يرد على أولئك اللذين يرون ان النص وحده هو الذي يتكلم وينطق، بحجة ان المفسر أو بمعنى لغة المفسر ومشاريع الفهم هي التي تجعله ينطق، اذ من البديهي ان يتحرك النص وذلك من خلال إخضاعه لمبدأ السؤال والجواب، والاحكام المسبقة تكون أساسية في فهم النص، فهو كائن تاريخي له أفقه الخاص، الذي يرى من خلاله النص ويلتقي بأفقه.(٤)

لذلك ((تتعلق المسألة في اعتبار المسافة الزمنية مؤسس لامكانية ايجابية ومنتجة للفهم، فهي ليست مسافة تتجاوزها، وأنما اتصال حي بين عناصر تتجمع وتتراكم لتتحول الى تراث، بمعنى النور الذي نحضر من خلاله كل ما بامكاننا احضاره من ماضينا، كل ما تداوله ألينا، يظهر الى الوجود)). (٥)

---

(١) أنظر: معافة، هشام، التاويلية والفن، مرجع سابق، ص ٩٢-٩٣-٩٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٤.

(٣) أنظر: حسن، ماهر عبد المحسن، مفهوم الوعي الجمالي، مرجع سابق، ص ٩٧.

(٣٦)تأليف جماعي، التاويل والترجمة:مقاربات لاليات الفهم والتفسير، اشراف:ابراهيم احمد، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩. ، ص ٥٤-٥٥.

(٥) غادامير، هانزجورج، فلسفة التاويل، مصدر سابق، ص ٥٣.

وغالبا ما يسمح أفق التأويل، بحل المشكلة النقدية لفن التأويل المتمثلة بالتمييز بين الاحكام المسبقة الصحيحة وغير الصحيحة، فالوعي يعمل من أجل جعل الاحكام المسبقة واعية وتقود الفهم. وذلك من أجل تمكين التراث والرأي الآخر في الظهور والانكشاف لذاته، هذا الوعي الذي انتقل الى المدرسة التأويلية، يرافقه ويدعمه الوعي التاريخي، اذ يرى غادامير انه لايمكن اعطاء الصحة الشرعية للحكم المسبق، الا بعد تعليقه من اجل الكشف عن جوهره، وهنا لا يمكن ان نعرف ان هذا الحكم متسلط علينا ويمارس هيبته الا اذا اثير هذا الحكم، وذلك من خلال الالتقاء بالتراث والتواصل والتفاعل معه.

فكل حكم مسبق يمتلك بنية السؤال، الذي يعطي إمكانية لمناقشة الحكم المسبق وهذه المناقشة، لا تعني ان هناك وجهة نظر أخرى تتعارض مع حكمنا المسبق للمساءلة والتفاعل، الا اذا كان في حد ذاته مساءلا ومعدلا، فهنا يتفاعل مع الراي الاخر.[1]

وقد بين غادمير ان قدرة الفهم الانساني، من الاعتصام ببضعة من المعالم والمستندات التي تؤهل المفسر لانجاز عملية التفسير، ومن هذه المعالم هي اللجوء الى التراث في ما يحمله من قدرة على الانتاجية المستمرة، والتبصر في المسافة الزمنية التي تفصل بين النص وتفسيره.

والمسافة الزمنية تطلع المفسرين، على طرق التأويل التي برهنت استقامتها، مثلا: فاذا ما نظر في مسالة الفن لزمن من الازمنة، فمن خلال هذه المسافة يتحقق من الاعمل الفنية التي اثبتت جدارتها وعمقها، والتاريخ ايضا يعلمنا أي من هذه الاعمال حظي باستحسان المجتمع، فالنظر الى العمل يفرز قيمة العمل الفني، ويمكن الوثوق بالمسافة التاريخية معياراً للتفسير يتيح لنا التحقق من قيمة الاحكام المسبقة.[2]

ولكن هذه المسافة لاتخلو من العوائق، التي تبعدها عن مسارها في الخطة التأويلية، وذلك لأنها تغلق المعاني الصحيحة التي تتجمع عبر التاريخ، وذلك يمنع النظر في صفاء المعنى الاصلي، فتراكم التأويلات الخاطئة تصد الفهم الانساني من البلوغ الى حقيقة الاشياء بعينها، فضلا عن ما تكتسبه المعاني من اقنعة القهر الايديولوجي، هذا يؤدي الى نية التحرر من هذه التراكمات التاريخية من اجل الحصول على المعنى المطلوب، وهذا التعطيل يحدث ايضا في السعي الى الفصل بين التأويلات المتعارضة الناشطة في

---

(1) المصدر السابق، ص ١٣٠.

(2) أنظر:عون، مشير باسيل، الفسارة الفلسفية، مرجع سابق، ص ١٣٩.

الزمن الحاضـــر، حيث يلزم البت في مســـألة هذه التأويلات قبل انقضـــاء الاجيال، التي تشـــهد مثل هذا التعارض، هنا تبتعد المسافة؛لأن القضية التأويلية بحاجةٍ الى لحظة الحسم الانية.[1]

ثالثاً:فهم النص:-

أمتازت هرمينوطيقا هيدجر في تعاملها مع النص بميزتين، تردد صـــداهما في هرمينوطيقا غادامير، هما:

١- ان النص يكشف عن الوجود وينطوي على حقيقة او معنى يتجاوز اطار بنيته الشكلية.
٢- ان تفسير النص ومن ثم فهمه يقتضي تجاوز اطار الذاتية والموضوعية معا، هذا يعني ان فهم النص يفترض فهم ماهية اللغة ذاتها.[2]

إذ تعد الكتابة هي العملية التي بوساطتها تكتسب اللغة ملكة الانفصال عن فعل تشكلها، فتنفتح على العالم وتتحرر في اتجاه اللغة والمعرفة ككل، فالنص المكتوب يكون فاقدا للعوامل الانفعالية، التي يتميز بها التعبير والتواصل المباشرين، مثلما موجود في التعبير الشفهي، ولا توجد أية مساعدة أخرى غير العلامات النصية المكتوبة، لاستخلاص المعنى وتوصيله الى الخطاب أو اللغة، وبذلك يستقل النص بفعل الكتابة عن كل العناصر النفسانية التي تولد عنها، ويصبح حاملا لتجربته المعرفية وحقيقته التي يفصح عنها من خلال شكله الموضوعي الثابت، هنا ينظر غادامير الى الكتابة بوصفها المثالية المجردة للغة، وليس انبعاثا للصياغ النفسي الاصلي، فهي تحتفظ بمعناها وهويتها وان تكررت مع الاجيال اللاحقة.[3]

فإذا كنا نعير اهتمامنا لما يقوله الآخر، وان نعطي وجهات نظره حقها... بمعنى ان نسعى الى فهم ما يقال، لا الى فهمه هو، باعتباره يمثل الفردية، فما يهم ادراكه هو حق الشيء نفسه الذي يقصده اذ نتمكن من الاتفاق على الشيء بذاته، من هنا، لانرد رأيه اليه كفرد، بل الى ما يهدف اليه رأيه بالذات.[4]

بمعنى انه من اجل ان نصل الى اتفاق، علينا ان نفهم بعضنا بعضا، اذ نستطيع ان نصل الى فكرة الفهم، وهذا يحصل من خلال الحوار، اذ نجد انفسنا مشتركين في وسط اتفاق اساسي في هذه القضية او

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٠.
(٢) توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التاويل، المرجع السابق، ص ١٢٥-١٢٦.
(٣) شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التاويل الى نظريات القراءة، مرجع سابق، ص ٣٨.
(٤) المرجع نفسه، ص ٣٩.

تلك بشكل عام، ولكن هل هذه القضية هي نفسها عندما نحاول ان نفهم نصا ما ؟ اذ يجب إن نذهب لمعرفة ما اراده الشخص من اجل الاتفاق عليه مقدما.

إذ يكون الاتفاق اقل وضوحا واثباتا، من خلال الفصل بين الفهم النظري الهرمينوطيقي والفهم العملي، ومن أجل فهم النص يتضح لديك الطريق الذي يجب ان تسلكه لبلوغ غاية الفهم.

وقد بنى غادامير فكرة الاتفاق لسببين:

السبب أولا:إنه يرغب في أن يتعامل مع فكرة من اجل ان نفهم. بقصد اعادة البناء بطريقة لاتثير الانتباه، فيما يتعلق بالمعنى الخاص بالنص على وفق مؤلفه، وقد سادت هذ الفكرة لدى ديلتاي والهرمينوطيقا الوجودية.

أما السبب الثاني:فأنه ساعد على تفسير السبب، وراء تشديد غادامير على فكرة ان الفهم يتضمن شكلا من أشكال الاتفاق، الذي يظهر من خلال اللغة والحوار.

إذن تتضح مهمة الهرمينوطيقا في فهم النص، وليس في فهم المؤلف، النص يتم فهمه ؛ لأن هناك مشاركة في موضوع الحديث الذي يوصله النص، اذ القارىء للنص يخاطبه في عالمه الحاضر، أي انه يدع النص حاضرا أمامه، يأتي الفهم هنا ليس عملية ذاتية بل هو مسالة، ان يضع المرء نفسه في تراث، يتجلى الفهم هنا بكونه مشاركة في تيار التراث، في لحظة تنمزج فيها الماضي والحاضر، هذا ما أصر عليه غادامير، ويرى ضرورة التسليم به في نظرية التأويل[١]، فقد أكد على إن مَهمة نظرية التأويل هو إكتشاف المعنى الصحيح للنصوص، بغض النظر عما اذا كان النص يمتلك جذورا دينية أو سياسية.

فالعملية التأويلية تساعدنا حسب إعتقاد غادامير ولا سيما عند ((عدم وجود أتفاق آلي بين النص ومؤوله، بوسع التجربة التأويلية أن تجعلنا نشارك في النص. ولأنه يجب أن يتخلص النص من غرابته، وأن يُتَمثل، يكون هناك شيء يقوله عنه الشخص الذي يحاول فهمه. لأن النص يستدعي ذلك، يحدث التأويل وبالطريقة التي يستدعيها فقط)).[٢]

(القاعدة الثانية والاساسية مفادها ؛ إن المعنى ليس "شيئا" ينتمي الى الماضي المطلق، إذ يكون بأمكاننا إستخلاصه كما هو دون عناء، وبموضوعية خالصة مستقلة عن وضعيتنا التاريخية الراهنة، بكل معاييرها ومفاهيمها المسبقة الخاصة، بل هو خلاف ذلك فكل تأويل مرتبط بوضعية ما، وتشكله وتحدده المعايير النسبية تأريخيا في ثقافة محددة، إذ من الاستحالة ان يضع المؤول ذاته جانبا وهو يحاول فهم

---

(١) أنظر: مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل الى الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص ٣١٢.

(٢) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٦١٠.

النص، وبذلك يكون المعنى مشاركا لمؤول وتدخله الخاص في عملية الفهم، فالنص الادبي والمكتوب عموما، يجعل الماضي معاصرا دائما للحاضر.[1]

ويدخل فهم النص بالمشاركة في معنى الحاضر، هذه المشاركة تكشف عن الصلة القائمة بين النص، وبين مجموع الاهداف والغايات التي نتحرك ضمنها، ومجموع المعايير والمفاهيم المسبقة التي توجه فهمنا، وهذه المشاركة في نظر غادامير مثرية؛لأنها تضيف شيئا جديدا على النص. وتخلق نوعا من ((الحميمية بين الفهم والتأويل بحقيقة أن التأويل الذي يكشف متضمنات معنى نص ما ويظهرها في اللغة يبدو إبداعاً جديداً مقارنة بالنص المعطى، ولكنه مع ذلك لا يحتفظ بأي وجود مناسب بمعزل عن عملية الفهم)).[2]

هذا ما جعل غادامير يُسم فعل الفهم "بالانتاجية المبدعة"، ولكن غادامير ينقده في الوقت نفسه، لأنه مهما كانت لديه قدرة إبداعية، فإنها لن تصل الى حقيقة النص بأكمله ؛لأنه سوف تكون هناك إهتمامات في سمات معينة وترك سمات أخرى، بمعنى لن يكون هناك ألمام ُبالجوانبِ جميعاَ للنص، أي ليس هناك تعبير يمسك بجميع أبعاد النص، وسوف يكون هناك تأويلا بإستمرار يؤدي بالمؤول الى النزول، من أجل البحث الدائم عن أسلوب يكون أكثر توضيحا، ولهذا السبب لا تجوز مقارنة ما يريد نص ان يقوله، بوجهة نظر نهائية يتمسك بها بإصرار.[3]

رأى غادامير أنه لا يمكن ان يوجد منهج علمي او غير علمي، يستطيع ان يضمن الوصول الى حقيقة النص، بمعنى لا مجال لمعرفة النص الادبي مثلما هو، أي استحالة الوصول الى رؤية موضوعية بشأن النص، بمعنى آخر ان كل تأويل يبقى مشروطا بالوضعية التاريخية التي ينتمي اليها المؤول، ويكون في المقابل متعلقا بواقع النص ذاته، فمهما كانت الشروط التاريخية التي تحكم فهمنا أو تأويلنا للنص الادبي، فلا يمكنه في الاصل ان يمتلك اي وجود مستقل عن هذا النص، ولا يمكن اعادة انتاج المعنى الاصلي للنص، ونحن نتوق الى تحقيق معناه العميق، أو احد معانيه، هذا المعنى الذي نبحث عنه هو الشيء المشترك الذي يوحد الطرفين، اي النص والمفسر.[4]

---

(1) أنظر :شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التاويل الى نظريات القراءة، مرجع سابق، ص ٤٠.
(2) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٦١١.
(3) المرجع نفسه، ص ٤٠-٤١.
(4) المرجع نفسه، ص ٤٢.

(ان المعنى الذي يبحث غادامير عنه يواجه نوعا من الصـعوبة، فاللغات المتعددة التي يخضع لها المؤولون، تعطي النص معان عديدة تجعل من الصعوبة الوصول الى التفاهم الذي سعى اليه غادامير، إذ يرى صعوبة الوصول الى تفاهم Understanding، وذلك كوننا نتحدث لغات مختلفة، وهنا تفرض الهرمينوطيقا ذاتها بكل جديتها، من أجل إيجاد لغة مشتركة، اي الوصول الى اتفاق ومن ثم الى فهم، هذه العملية تبدو على سبيل المثال في حالة تعلم اللغة ذاتها، مثلماهو الحال عندما يتعلم الطفل اللغة، وهذا يعني التعلم من خلال التقريب يحدث اكتسابا لخبرة ممكنة، فالتوغل باللغة هو أسلوب لاكتساب المعرفة بالعالم وهو لايخص خبرة تعلم اللغة فقط، بل كل خبرة تحقق ذاتها من خلال عملية تحسين اتصال مستمر لمعرفتنا بالعالم).[1]

يعد(غادامير ان النص هو واسطة الانتقال بين المؤلف والقارىء، حيث انه لا يعامل النص باعتباره الاخر او الانت الذي يكون طرفا في عملية الحوار، بل بوصفه وسيطا للحوار مع المؤلف، والهرمينوطيقا الفينومينولوجية ترفض ايضا نموذج التعامل مع النص بوصفه مرآة للمؤلف، فعلاقةالمؤلف/النص/القارىء، يتم فصلها لتنحل الى فئتين هما: علاقة "المؤلف/النص" وعلاقة "القارىء/النص").[2]

فغادامير يوضح ان للنص آفاق و ان دلالة النص لا تتوقف عند حدود مقاصد المؤلف وتأويلاته، فالنص ينتقل من سياق تاريخي وثقافي الى سياق آخر على وفق عملية الوعي التأولي، وهذا يعطي النص دلالات جديدة تلحق به، هذه الدلالات لم يتوقعها المؤلف ولا القارىء، فان أي تأويل يكون تابعا للسياق الذي يحدث فيه التأويل، وبذلك فهو يبتعد تدريجيا عن سياق مؤلفه، ويذهب غادامير إلى أن اكتساب أفق للتأويل يستدعي صهر الآفاق، ويتأكد هذا من خلال الجانب اللغوي للتأويل.

((فالنص يكون ليتكلم من خلال التأويل. ولكن لا نص ولا كتاب يتكلم إذا لم يتكلم لغة تواصل الآخر. وهكذا يجب على التأويل أن يجد اللغة الصحيحة إذا ما أراد حقيقة أن يجعل النص يتكلم)).[3]

فالفهم فيما يرى غادامير، ليس استرداد لما قصده المؤلف فقط، وذلك لأن قصدية المؤلف، تحدد المسار الذي يسير فيه المفسر، فهي لا تعطيه العمل بحريه اذ تكون هناك آفاق واسعة، يستطيع من خلالها المفسر ان يتحرك بحرية، من اجل الوصول الى التفسير الصحيح او الملاءم؛لأنها تجعله أسير

---

(1) أنظر : توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التاويل، مرجع السابق، ص٩٥-. ٩٦

(2) المرجع نفسه، ص ١٦١-١٦٢.

(3) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٥٢١.

مقاصد المؤلف لا غير، وقد إستدل غادامير على ذلك بعامل اللغة، وذلك لأن التفسير يدخل الى اشكال اللغة جميعا حسب النص، فهناك أشكال لغوية متعددة تمثل النص، وتأتي مهمة المفسر بنقل هذه الاشكال الى فهمه الخاص، ويدخله الى داخل عامله اللغوي، ويضرب مثلا بالترجمة، فعندما يحاول شخص ان يفهم نصا مكتوبا بلغة أخرى فأنه لا يكون مطالبا بترجمة معنى النص حرفيا، لكنه بالأحرى يشارك في الحرية التي يجلبها الحديث الحقيقي مع قول ما عَنى او قصد.[1]

وعليه فأن الترجمة تكون لها (ثلاثة أبعاد رئيسة، اثنان منها يعملان على ان يجعلا النص يصل عبر الترجمة الحرفية الى المعنى الاصلي، من خلالا تطابق الكلمة مع المعنى اذ يعيدان تمثيل النص الاصلي ببساطة، بعيدا عن فضاء المترجم الخاص، ولكن ينقصها المعنى الاولي الاساسي، فهي لاتستطيع ان تعطي المعنى الحقيقي الذي يكون بين الاسطر ولا يمكن معرفته، فهو حد لا يمكن تجاوزه في أي ترجمة كانت، فهو يبين انه من الصعب القول، ان هناك ترجمة قد توصلت الى المعنى الحقيقي للنص).[2]

وهكذا يبقى غادامير رافضا لحقيقة واقعية للنص، ولكنه يرى ان الحوار الذي يخلق في العلوم الانسانية، والذي يساعد على التوصل والتفاهم بين الافراد، او بين النص والمترجم قد يساعدنا بالوصول الى المعنى الحقيقي، من خلال الاتفاق فيما بينهم من بعد القيام بالإجابة على الأسئلة التي طرحها احدهما على الاخر.

وهناك من يعتقد(إن النص ليس أكثر من موقع للصراع الطبقي المستمر، وإن تحليل النص أو تفسيره ينطلق من إدراكنا لهذه الحقيقة).[3]

يُبين غادامير ان ((مثال الترجمة يجعلنا على وعي بأن اللغة بوصفها وسيطا للفهم يجب ان يبدعها بوعي توسط واضح، فالترجمة ليست معيارا للطريقة التي نقارب بها لغة أجنبية، من حيث ان التأكيد على الترجمة سوف يؤدي لتخلي طرفين عن سلطتهما المستقلة، وانه يجب الاخذ بالحسبان ان الفجوة القائمة بين روح الكلمات الاصلية واعادة انتاجها... وفي هذه الحالات، لايحدث الفهم حقيقة بين متحادثين، بل

---

(1) أنظر :حسن، ماهر عبد المحسن، مفهوم الوعي الجمالي، مرجع سابق، ص ٧٧.

(2) أنظر:غادامير، هانز جورج، النص الانسان واللغة، ترجمة، عبد العي اليزمي، مجلة علامات، مجلة ثقافية، العدد ٢٢، ص١٠٨-١٠٩.

(3) بعلي، حفناوي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الأختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٤٨.

بين المؤولين الـذي يتلاقون في عـالم مشــترك من الفهم. . . حيثمـا يكون الفهم لاتكون هنـاك ترجمـة بـل كلام)).[1]

ومثل هذا الموقف النقدي، يتعلق بقدرة الذات المفســرة على تقديم رؤى صـحيحة، تنشــأ من موقف تأملي سـوء لدى القارئ أم الفنان، فالفنان لا يكون مؤهلا لوضـع متميز فوق الآخرين الذين يقفون امام عمله الفني، الذي يمكن ان يكون وثيقة او مفتاحا لفك الالغاز بالنسـبة للمفسـر الذي يتابعها، لكنها في الوقت نفسـه لا تمثل مبادىء صارمة وملزمة للمفسـر.[2] فقط وإنما تحتاج حضـور فاعل وسـط سـعي جاد لإيجاد فهم يتفق مع تاريخية النص من جهة، ومناســبة تأويله من جهة أخرى، و بمعنى ان المجاوزة لا تعني تجاوز حدود النص معنا وتأويلا بل تاريخيا.

"فـالفهم هنـا هو فهم تـاريخيـة النص وما يقولـه لنـا، أي نجعلـه يتحـدث الينـا عبر لغتـه أي جعلـه يتحرك ضــمن الافق الخاص به، كي يســتطيع ان يصــل الينا، ونحن من خلال الافق الخاص بالمؤولين نســتطيع ان نفهم ما يريد ان يقوله النص، او يعبر عنه، وهذا واضـح من خلال جدلية الحوار، والسـؤال والجواب اللـذين يعتبران الاســاس في عمليـة فهم التـاريخ".[3] لـذلـك يقـول غـادامير:((إذا أدركنـا الصــلـة الأســاســية بين اللغة والفهم [التي يتوســطها النص]، لن نكون بقادرين على رؤية التطور من عدم الوعي باللغة عن طريق بلورة وعي بها وصـولا إلى الحط من قيمة اللغة، حتى بوصـفها وصـفاً صـحيحا على نحو لا لبس فيه للعملية التاريخية))[4]

ان مسـألة اسـتنطاق النص بفهم جديد، يتجاوز تلك التأريخية، يجعل من مهمة التأويل تدخل في أطر لم تفهم على وفق سـياقاتها الصحيحة، ومن ثم قد تكون خارج الوعي الصحيح، وانما نجد أن المؤول، يحاول ايجاد مســاحة لطرح فهمه الجديد بآراء على فوق ســطح التقليدية التي فهمت النص بمناســبة صـدوره، قبل ان يتجاوز بتاريخيته فهمه الآني لصـدوره، وهذا ما يتم إسـتغلاله من قبل الأيديولوجيين، في طرح فكر جديد او تجديد فكر قديم بقراءة جديدة تنسجم مع سياقات العصر وآفاق الفهم المستجد.

---

(1) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٥٠٦-٥٠٧.

(2) أنظر:حسن، ماهر عبد المحسن، مفهوم الوعي الجمالي في الهرمينوطيقا الفلسفية عند غادامير، مرجع سابق، ص ٨٠.

(3) أنظر:توفيق، سعيد، في ماهية اللغة وفلسفة التاويل، مرجع سابق، ص ١٦٣-١٦٤.

(4) غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٥٢٩.

إشكالية التأويل في مدرسة بغداد الفلسفية

بقلم: حيدر علي سلامة*

أصبح تاريخ العلاقة الإشكالي بين كل من: الفلسفة والانطولوجيا والتأويل، واحد من اهم الروافد الأساسية التي يتشكل من خلالها القول الفلسفي عامة وخطاب التفلسف بشكل خاص. وعندما نشير الى قضية القول الفلسفي العام وخطاب التفلسف الخاص، فأننا في الواقع نحاول إعادة تفعيل منطق البحث والتحري inquiry في تاريخ خطاب التفلسف والدازاين/المتكلم في العالم، والسؤال فيما إذا كان قد تم طرح إشكالية الدازاين في بنية الخطاب الفلسفي العراقي. وهذا يعني بالضرورة محاولة الانتقال بالفلسفة من التمركز الهوياتي حول تاريخ الانطولوجيا التقليدي الى السؤال عن علاقة التفلسف بكل من: الخطاب واللغة وطرائق تأويل الوجود والعالم. والذي سيقودنا لا محالة الى مساءلة تاريخ الميتافيزيقا والمعنى والأخلاق باعتبارها تمثل في جوهرها تاريخا لنسيان المتفلسف والخطاب في العالم.

من هنا تبدو العلاقة ليست إشكالية فحسب، بل وشائكة ومعقدة الى حد كبير لما تتضمنه من تداخل ابستمولوجي وانطولوجي ولساني/ومنطقي بالضرورة يكاد لا ينفك عن علاقة تاريخ الدازاين بالانساق اللاهوتية والميتافيزيقية التي حكمت وجوده وشكلت مجمل النماذج الذهنوية mentalism والادراكوية cognitivism القارة والثابتة والمتطابقة على الدوام، بل وحددت قبلياً طرق واشكال التواصل وإنتاج الكلام والممارسات اليومية التي أصبحت جميعها حقائق راسخة ومطلقة على مستوى السياق التاريخي والمتعالي في آن واحد.

وهنا، علينا ان نتساءل هل هناك ثمة علاقة بين مجمل هذه الإشكالات وتاريخ المناهج الفلسفية في خطابنا؟ وهل نجحت هذه المناهج في إزاحة الحجب بطريقة كافية تسمح بتفكيك تاريخ نسيان الكائن المتفلسف في العالم؟ وهل حصلت قطيعة ابستمولوجية وانطولوجية في مفاهيم علوم اللاهوت والكلام والتصوف بوصفها تمثل الوجود الثيو-انطولوجي للإنسان خاصة وللفلسفة عامة؟ ولماذا ثمة صلاحية لتأويل النص الفلسفي وليس ثمة نسبية؟ ولماذا ثمة افلاطونية وليس ثمة سفسطائية في تراثنا الفلسفي؟ ولماذا ثمة أيديولوجيا وليس ثمة تأويل لتاريخ الانطولوجيا في خطابنا الفلسفي؟

-اشــكالية تأويل النص القرآني في الخطاب الفلســفي العراقي: من علوم الكلام إلى فلســفة المتكلم اليومي

يمكننا ان نعد دراسة أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخها الدكتور حسن مجيد العبيدي الموسومة: (تأويل النص القرآني الفلســفي العراقي المعاصــر – عرفان عبد الحميد فتاح انموذجا)[١] واحدة من الدراســات الفلســفية التي تضـمنت على كبرى اشـكالات خطابنا الفلسـفي قديما وحديثا. حيث نجحت الدراسـة في تسـليط الضـوء على اشـكالات فلسـفية وانطولوجية وانطو-ثيولوجية/كلامية ولاهوتية؛ وعلى طبيعة التداخل بين جدل لاهوت المقدس الصـاعد من جهة، وجدل لغة انطولوجيا الذات النازل من جهة اخرى. وهذا ما يدعونا الى محاولة قراءة تلك الاشـكالات الفلسـفية العويصـة والشـائكة والمعقدة إلى حد كبير، سـيما وان دراسـة أ. العبيدي تجعلنا نقف امام محنة فلسـفية كبيرة في الفكر الفلسـفي الاسـلامي، وهي محنة تأويل النص القرآني وعلاقته بالخطاب اللغوي و"الدراســات اللســانية" المتداخلة مع نســق اللاهوت الميتافيزيقي من جانب؛ والقيميين على استمرارية "لغة وبلاغة وعلم نحو اللغة المعيارية المقدسـة" من فلاسفة ومتكلمين ومتصوفة من جانب اخر.

من هنا، ســينصــب جهد قراءتنا على ثيمة اللغة وســياســات إنتاج المعنى المتعالي/القدســوي، لما تشغله من أهمية ابستمولوجية وثقافية في إعادة رسم ملامح خريطة المشهد الفلسفي العراقي المستند على اســس لســانية ومنطقية ولغوية، عملت جميعها على إنتاج "هوية التطابق الميتافيزيقي الكوني" لذلك المشــهد. مما ادى إلى اختزال قضــية تأويل النص القرآني في الخطاب الفلســفي العراقي ضــمن "قراءة توتولوجية منطقية ملهوتة" تنطلق من المقدس وتعود اليه؛ وتبدأ من لســانيات اللاهوت لتنتهي بالخطاب المتعالي/الميتافزيقي؛ ومن حدوث الكلام الإلهي لتنتهي بقدمه؛ ومن الثيولوجيا لتنتهي بالأنطو-ثيولوجيا... الخ. من خلال هذا الجدل نحاول إعادة قراءة تاريخ المنشـور الفلسـفي العراقي، سيما المنهمك منه في تقديم تأويلات ذات صلاحية validity غير نافدة لبنية خطابات العلوم الكلامية والصوفية والفلسفية. وذلك من اجل أن يتسـنى لنا الوقوف على طبيعة تاريخ القراءات الفلسـفية في ارشـيفنا الفلسـفي، ومدى نجاحها في الأنعتاق من سيطرة القراءات التوتولوجية الملهوتة والمقدسـة للنص المقدس من جهة، والفلسـفي من جهة اخرى.

ضــمن مشــروعه الفلســفي الرامي إلى إعادة قراءة اعمال رواد الفكر الفلســفي العراقي، ســعى أ.العبيدي إلى ابراز اهمية "المنهج الأبسـتمولوجي/والتاريخي"، الذي شـكّل الأسـاس الراسـخ والثابت في بنية المشـاريع الفلسـفية في تاريخ رواد ومؤسـسي الخطاب الفلسـفي العراقي. لهذا نراه انهمك في البحث والدراسـة

والتحقيق في اهم المراحل الرئيسـية التي مرّ بها المنهج الفلسـفي الخاص بكل فيلسـوف عراقي يأتي على استنطاق نصه الفلسفي.

وعند التوقف في عرض أ. العبيدي لبنية/وتاريخ المنهج التأويلي عند الفيلسـوف الراحل الأسـتاذ الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح (١٩٣٣-٢٠٠٧)، لفت نظرنا أن "خطاب التأويل" لم يتجاوز تمركزه على اسس المنطق البرهاني/المعياري. وهذا ما جعل أ. عرفان يماثل بين الفيلسوف والتأويل والبرهان ويتعامل معهم بشكل متساو: ((فمهمة المتفلسف تكمن في التأويل ولاسيما صاحب القياس البرهاني دون غيره من الأقيسة المنطقية، باعتبار أن صاحب هذا القياس هو فيلسوف الحقيقة والراسخ في العلم بحسب تأويل ابن رشد للنص الديني حيث يقول: إذا كان الفقيه يفعل هذا (= التأويل) في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب البرهان، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني. أما السبب في ظهور التأويل كما يشير ابن رشد، هو أن الشرع فيه ظاهر وباطن واختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها، والى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى ((هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب)) آل عمران/ آية ٧)).

وبعد أن اوضح لنا أ. العبيدي بنية وعمل خطاب التأويل وسياقات اشتغاله الأنفة الذكر، ينتقل بنا إلى بيان وتوضيح كيف أن عملية تأويل النص القرآني ليست حكرا على خطاب معين، خاصة "الفلسفي" منه، وذلك لأنها عملية تتحرك ضمن اطر وفضاءات عقائدية/لاهوتية ضرورية من اجل الدفاع/والتبرير "لنظامها الثيولوجي السائد" الذي يمثل قاعدتها الأيديولوجية والدينية في تسويغ معتقداتها بالحجج والأدلة العقلية والمنطقية: ((لان التأويل ليس موقوفاً على الفلسفة بإطارها النظري فحسب، بل نجد أن التأويل قد تمت ممارسته والاشتغال فيه من قبل الفرق الكلامية الإسلامية على تعددها وتنوعها من شيعة ومعتزلة وأشاعرة وغيرهم، ومثل ذلك عند الصوفية الذين اعتمدوا التأويل الإشاري الموغل بالرمزية، وإن كان فهم النص الديني فهماً عقلانياً فلسفياً إنما انحصر في دائرة الفلاسفة المسلمون الخلص من أمثال الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وأضرابهم، إذ قدموا فهماً وقراءة مغايرة بالكلية لمعنى التأويل في النص الديني عن غيرهم ممن مارس هذا الدور في الخطاب الفلسفي الديني الإسلامي، باعتمادهم معطيات العقل الفلسفي المنطقي دون غيره من معطيات أخرى)).

بعد ذلك، عرج أ. العبيدي على طرح الرؤية الفلسفية/الميتافيزيقية والكلامية، كما ظهرت وتشكلت اصولها وأدوارها عند أ. د. عرفان، حيث نلحظ جدل اللاهوت الميتافزيقي/والناسوت الأناسي، من خلال اشكالية تشبيه المخلوق/بالخالق، وتنزيه الخالق عن المخلوق، وما له من علاقة اشكالية متداخلة من حيث البنية والوظيفة مع فكرة التأويل، المرتبطة بالذات الإلهية، التي تعني في احد معانيها: ((التشبيهAnthropomorphism، ويعني اصطلاحاً تصور الله في ذاته أو صفاته على مثال الإنسان، ويقابله التنزيه، والمشبهة قوم شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالمحدثات وللفكرة في أساسها وثنية قديمة عرفت لدى الشعوب البدائية التي صورت آلهتها على صورة إنسان أو كائن عظيم حيواناً كان أو جماداً، وبدت صورة من هذا التشبيه في اليهودية والمسيحية وفي القرآن الكريم ما يؤذن بشيء من التجسيم والمادية)).

من هنا، وبحسب رأي أ. العبيدي، فأن "جينالوجيا التشبيه في عملية التأويل" عند أ. عرفان، لها اصول انتروبولوجية وثنية قديمة، لان ((فكرة التشبيه هذه لم تدم طويلاً في الفكر الإسلامي على وفق رأي عرفان عبد الحميد فتاح، لأنها تتضمن الإحالة إلى مجهولات لا نفهم مؤداها ولا غايتها، ولهذا هاجمها كثير من العلماء حتى اعتبرها ابن حزم الأندلسي مدخلاً لطريق ينتهي بالتشبيه، بعد أن ذكر قبله أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ) وأبو منصور الماتريدي (ت٣٣١هـ) الأخذ بالتأويلات المجازية متبعين في ذلك الأسلوب الذي بدأه المعتزلة من قبل)).

يتضح مما سبق، أن "فكرة التأويل" في الخطاب الكلامي خاصة والفلسفي عامة، ظلت تشتغل ضمن دوائر "لاهوت الكلام المقدس" المتمثل بالتنزيه المطلق عن التشبه/والتشبيه بصفات الخالق من لدن المخلوق. وذلك يعود في أحد اهم أسبابه الى سيادة "القراءات الحرفية للنص/وجماعات القراءات التأويلية له" على مجمل تاريخ الصراعات في قراءة النص القرآني، تلك: ((القراءات التي غالبا ما تضمر نزعة تشبيه غليظ وتصر على التعامل مع أي خطاب لغوي، خاصة الخطاب الشرعي، في حدود المستوى المادي التجسيمي المستفاد من ظاهر النص المنطوق. الشيء الذي من شأنه ان يلحق تشويها كبيرا بالنص الشرعي الذي يصير بذلك مجرد انعكاس للنزعة التشبيهية وتكريما للتجسيم الغليظ)) [٢].

مما سبق، يتضح ان سيادة الصراع بين كل من "القراءات الأرثوذكسية التشبيهية" و"القراءات التأويلية التنزيهية" للنص القرآني، على مجمل تاريخ طروحات وإشكالات الفكر الكلامي خاصة والفلسفي عامة، جعل من الخطاب الفلسفي "لمدرسة بغداد الفلسفية"، اكثر نزوعا الى الحلول العقلانية؛ المنطقية والاستدلالية البرهانية، تلك التي لا تخرج عن اسوار الفلسفة الأفلاطونية والارسطوطاليسية، التي طالما تحولت الى "فردوس البرهان المطلق"، واكثر ابتعادا وهجرا للنزعات الفلسفية النسبية والتاريخية

كالفلســفة الســفســطائية/خاصــة الجيل الثاني منها، الذي تحول الى رافد وملهم لنظريات البلاغة؛ والتواصل؛ وفلسفات التداولية الثقافية؛ وفلسفات اللغة و"فلسفة المتكلم اليومي"... الخ[٣].

ولهذا لم نشــهد ولادة لمفهوم "فلســفة المتكلم الأنتروبولوجية" في الفضــاء الثقافي العام من جهة، وفي خطاب الفلسفات الكلامية والعقائدية "ذات التوجهات اللاهوتية القدسوية المتعالية" على "فلسفات المتكلم ذات التوجهات الأنتروبولوجية الأنســـانية" من جهة اخرى. لـذلك لم تتعرض "علوم الكلام التقليدية"، الى أي منعرج ابسـتمولوجي، يمكنها من ان تتحول الى "فلســفة للشــأن اليومي الأنتروبولوجي". فالملاحظ على بنية وفلســفة الكلام في الفلســفة الاســلامية، سـيطرة خطاب الكلام الميتافيزيقي على بنية التكلم الفيزيقي، الذي هو: ((((الحروف المنظومة والأصوات المقطعة)). فهو عرض خلقه الله: لأن الأعراض محدثة لذلك فأن كلامه محدث. غير ان هذا لا يفضـي الى القول بأن الله احدثه في ذاته، لأن ذاته ليسـت محلا للحوادث، ومن المحال اذا تكلم ان يخلق في ذاته الصــوت. الذي من أبرز صــفاته (المادية) فتصــبح ذاته مهددة بحلول الحوادث فيها. فلا يبقى الا الإقرار بأن الله احدثه في – محل -ومن شــروط هذا المحل ان يكون -جمادا – يفتقد فاعلية الكلام، اذ ان حقيقة المتكلم من أحدث الكلام وخلقه لا من قام الكلام به)) [٤].

من هنا، نرى كيف ان "تاريخ المتكلم" في خطابنا الفلسفي، هو تاريخ لغيابه المسكوت عنه، والمرتهن بمرجعيات: الفقيه؛ عالم الكلام والفيلسوف، فهؤلاء وحدهم من شكّل منظومتنا اللغوية وأشكال السنتنا وطرائق تعـابيرنـا وصــور افكارنـا، وذلـك لأنهم القيميين على روح اللغـة وبلاغتهـا المقـدســـة وعلم نحوهـا الميتافزيقي واسـتعاراتها الملهوتة. ونتيجة لذلك، لا يحق للعامة التدخل في علوم الكلام، وشـؤون تصـريفه والوقوف على طرق انتاجه وتأويله، فهم الثالث المرفوع والمقموع من لدن نخبة النخبة الفلسفية والكلامية والفقهية. لذلك نلحظ ان هناك تلازم ابسـتمولوجي خطير وكبير في تاريخ الفلسـفة الأسـلامية، في غياب كل من: خطـاب "لاهوت طبيعي" وخطـاب "لغـة طبيعيـة". ربمـا يعود ذلـك، في احـد اســبـابـه الى اســتمرار "ميتـافيزيقـا حضــور النخب الحـافظـة والراعيـة والمؤولـة للغـة"، تلك النخب التي ظلت منعزلـة عن تـاريخ الأنطولوجيا لحياة ولممارسـات الدازاين بوصـفه وجود في العالم. ولم يسـلم الخطاب الصـوفي هو الآخر من حضـور النخب وسـلطتها الميتافيزيقية، فعلى الرغم من ان لغة هذا الخطاب تمثل في احد جوانبها الجمالية لغة انطولوجيا البسـاطة اليومية المنفصـلة والمتحررة من اسـوار المنطق واسـتدلالات البرهان، إلا ان حالها بقي كحال علوم الكلام والفقه والفلسـفة، فهي الأخرى ظلت رهينة للراسـخين في العلم، وذلك تحت ذريعة ان لغة التصـوف فيها ((من الغموض والتعقيد بحيث تترك القارئ ذاهلا حيران لوجود مصـطلحات اشـارية

وعبارات رمزية، لم يتعود سماعها او قراءتها من قبل: ونعني بذلك ان للعبارات الصوفية عادة معنيين: احداهما: يستفاد من ظاهر الألفاظ. والآخر: بالتحليل والتعمق، وهذا الأخير يكاد يستغلق تماما عمن ليس بصوفي. وصعوبة فهم كلام الصوفية ترجع إلى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئا مشتركا بين الناس جميعا.... لذلك توصف لغتهم بـ "الرمزية"))[٥].

ادت مجمل تقنيات العزل الميتافيزيقية المتبعة في كل من علوم الكلام؛ والفقه؛ والتصوف والفلسفة، والمذكورة أعلاه، إلى عزل المتكلم/المستمع/النص/المتلقي والسياق الثقافي كذلك، لأنها لا تمثل في نهاية المطاف سوى جزئيات متناهية تابعة لمنطق الكليات المنزه والمتعالي عن التشبه بكل ما هو انساني/استعاري وبلاغي. مما أدى بالضرورة الى انتاج حالة من التلازم الانطولوجي والابستمولوجي للتغييب التام للفلسفات النسبية/التاريخية، عند اغلب كتابات باحثينا ومختصينا في الدراسات الفلسفية والأسلامية والصوفية، بل حتى عند المشتغلين في فلسفات التاريخ والفلسفات الحديثة والمعاصرة والمابعديات الحداثوية واخواتها. على الرغم من أن تلك الفلسفات النسبية/التاريخية كالفلسفات السفسطائية في الحضارة اليونانية والممتدة مع بلاغة شيشرونCicero، كوانتليان Quintillion عند الرومان، عملت جميعها على انتشال فلسفة الشأن اليومي من سيطرة اللوغوس الأفلاطوني والارسطوطاليسي. ربما لان تلك الفلسفات كانت ولا تزال غير متوافقة مع "برادايم العقل الكلي" في خطابنا الفلسفي في كل من علوم الكلام؛ والتأويل والفقه، فمجمل هذه العلوم جرى تشكيلها وفق معايير ومقاييس منطق العلوم الأفلاطونية والأرسطوطاليسية. لذا علينا أن لا نندهش من ثبات تصور مطلق وراسخ وثابت وميتافيزيقي حول الفلسفات السفسطائية وتكراره من قبل الباحثين المختصين في الفلسفة الإسلامية أن: ((الفكر الغربي على الدوام كان فكرا انسانياAnthropocentric ، كما اسس لذلك رئيس المدرسة السوفسطائية بروتوغوراس. اتخذ من الفرد مقياسا للأشياء جميعا، مما جعل الأنسان مقياسا للحقيقة، يشرع لنفسه ما يشاء ومتى شاء. اما الفكر العربي فعلى الأغلب ظل فكرا مخلصا لأصوله الأيمانية، فهو فكر متدين بالأصالة والفطرة))[٦].

لهذا، نلاحظ على تاريخ خطابنا الفلسفي، سيادة النزعة العقلانية المنطقية بمختلف اشكالها المعرفية والانطولوجية واللاهوتية، وقد جاء أ. العبيدي على وصف ذلك الموقف العقلاني في دراسته لمحنة التأويل عند الأستاذ عرفان، في نصه: ((ومما تقدم يبدو إن موقف عرفان عبد الحميد فتاح من التشبيه، تبنيه لمنهج عقلاني وسطي، إذ يوجه نقده العلمي لهذه الآراء التي عرض لها، مبيناً سبب نشأتها، من خلال ربط كل ذلك بسبب داخلي أنشأ هذه الآراء ولا سيما عند الحشوية والمشبهة، مما استدعى بنظره ظهور

التأويل من أجل تنزيه الذات الإلهية من المشـــابهة والمماثلة والجســمية، حتى لنجده يوافق ما ذهب إليه الغزالي من قبل في الرد على غلاة المتصـــوفة ونقدهم. وقد أعتمد عرفان عبد الحميد فتاح على ضـــوابط محددة في التأويل، بينها في كتابه نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها. وعالجها بالتفصيل في كتابه دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية)).

-النص القرآني: من لوغوس اللاهوت إلى لوغوس الخطاب وبلاغته... نحو انتروبولوجيا فلســفية جديدة

اتضح مما سبق ذكره، أن بنية تأويل النص القرآني في الخطاب الفلسفي عامة، وعند أ. عرفان عبد الحميد فتاح خاصـــة، كانت محكومة بنســق لوغوس "العقلنة الثيو-انطولوجية". وان من اهم خصائص ذلك اللوغوس، هو تذويبه للفلسفات التي يظهر فيها مفهوم الأنطولوجيا/والعالم مرتبط بفهم الكائن/الدازاين بوصفه وجود في العالم، وربما كانت الفلسفة السفسطائية أبرز الخطابات التي عملت على مســاءلة لوغوس العقلانية المســيطر في تاريخ الانطولوجيا الغربية التقليدية بحســب الفيلســوف هايدجر. لهذا ظل مفهوم "اللوغوس" منشــغلا في تأســيس "الأطر العقلانية الكلية" للوجود والنظام الكوســمولوجي والميتافيزيقي أيضــا، منذ الفلســفة اليونانية حتى مرحلة الفلســفة الوســيطة في الفكر الغربي/والعربي.

من هنا، تتبين أهمية قراءة وتأويل النص اللاهوتي في خطابنا الفلســفي، ليس فقط عند الأســتاذ الدكتور عرفان فحســب، بل في بنية "تاريخ الأنطولوجيا" كما ظهرت في خطاب الفلســفة العراقية عامة، وعند مؤسسها خاصة، والسؤال عن الكيفيات التي تشكّل بها مفهوم "الأنطولوجيا" عند كل فيلسوف، سيما وان هذا المفهوم يمثل شكل "الفلسفة الحقيقي"، والذي من خلاله يتم إنتاج/وإعادة إنتاج مجمل المفاهيم والتصورات والأنظمة الميتافيزيقية. لان سؤال التأويل في النص القرآني يمثل في واقع الأمر، سؤال الكينونة وتاريخها في الخطاب الفلســفي، لا يمكن القفز عليه وتجاوزه بحجة اســكولائيته وقروســطويته القديمة. فمن خلال طبيعة التفاعل المزدوج بين تأويل النص القرآني، وتأويل تاريخ الأنطولوجيا، تتشــكل ولادة جديدة للفلسفة، وهذا بدوره سوف يؤسس لفكرة "انتروبولوجيا فلسفة المتكلم"، التي لم تشهدها الفلسفات القديمة، جراء سيطرة برادايمات منطق الفلسفات اليونانية الأرسطية والأفلاطونية. وهذا ما دفع هايدجر الى تقديم تأويل فينومينولوجي للفلسفة الأرسطية خاصة واليونانية عامة، حاول من خلاله إعادة اكتشاف تاريخ الأنطولوجيا في الفلسفة الغربية، من خلال مناهج التفكيك المزدوجة للتراث اليوناني. وقد أوضح ذلك في مقدمة كتابه (الكينونة والزمان)، عندما عبر: ((... عن الحاجة لأي مقاربة في

الانطولوجيا الأساسية من اجل البدء في تفكيك/تقويض تاريخ الفلسفة. وما كان يعنيه هيدجر بمفهوم "القراءة التفكيكية" ليس فقط التغلب على التحيز والاحكام المسبقة التي تنشأ عن العلاقة الغير الواضحة مع الماضي، ولكن ايضا كحركة بين التفكيك والاستعادة/والاسترجاع))(٧).

وبالعودة إلى نص أ. العبيدي حول إشكالية تأويل النص القرآني عند أ. عرفان، نلاحظ انه وعلى الرغم من أن "مفهوم التأويل" ظل محصورا في دائرة "اللوغوس الكلي" المفارق "للوغوس النسبي" الممثل لخطاب المتكلم، الا أن أ. العبيدي حاول عبر تحديده لمراحل "جينالوجيا النشأة التاريخية لظهور مفهوم التأويل"، استعادة القول الفلسفي المنزوي في تاريخ الفلسفة وماضيها التقليدي. وهنا علينا ان نتساءل فيما اذا كانت عودة أ. العبيدي مزدوجة، أي تجمع بين التفكيك/والاسترجاع لتاريخ الفلسفة؟ ام انها عودة استرجاع/واستذكار لذلك التاريخ فقط؟

من خلال الاستناد على: ((... المنهج التاريخي المقارن يرجع عرفان عبد الحميد فتاح بداية ظهور التأويل في الفكر الإسلامي مع فرقة المعتزلة، ويدافع بقوة عن هذا الموقف الذي يتبناه، ذلك أن المعتزلة على وفق رأيه أيقنوا من أن إبعاد التصورات والصفات والأحوال التي لا تتفق وطبيعة الإلوهية لا يكون إلا عن طريق تأويلها مجازياً، إذ وجد المعتزلة في القرآن الكريم والحديث النبوي نصوصاً إذا أخذت حرفياً أدت إلى التشبيه والتجسيم، وما يكون من ذلك من الصفات والعواطف والإحساسات البشرية، إذ ثبت لدى المعتزلة بالدليل العقلي أن الله منزه عن الجسمية والجهة، وبهذا حاولوا بصرف الصفات عن معانيها الظاهرية الحرفية إلى معان أخرى مجازية، لئلا يكون ذلك سبباً في الطعن في هذه النصوص، واستعانواً في هذه السبل الوعرة والشاقة بالقرآن الكريم نفسه في آيات أخر، فضلاً عن اعتمادهم اللغة العربية لأنهم وجدوا فيها ما تعينهم في تقرير المعاني التي يرونها. إذ جاهد المعتزلة بقوة من أجل جعل التأويل المجازي منهجاً عاماً منسقاً، ذلك أنهم أدركوا أنه لا سبيل للقضاء على التشبيه فكرةً وفرقةً إلا إذا صرفت الصفات الخبرية الواردة في المتشابهات عن ظواهرها إلى معان أخرى مجازية مستساغة من غير إخلال بقواعد اللغة العربية وخصائصها. لهذا فالمعتزلة أصحاب فضل على بقية الفرق الإسلامية كما يقول عرفان عبد الحميد فتاح، في الأخذ بالتأويل منهجاً لحل المشكلات في المتشابه من الصفات الخبرية، وأن عملهم الذي بدأوه كان السلاح الوحيد للقضاء على التشبيه والمشبهة، على الرغم مما في تأويلهم من تعسف وإفراط ومحاولات لجعل النص القرآني دليلاً على صحة آرائهم الدينية والمذهبية التي آمنوا بها.)). نلاحظ من النص السابق، كيف تحددت شروط عمل اللغة ضمن الفضاء القدسوي للنص القرآني من جهة، والنص الفلسفي من جهة اخرى، مما عمل على تغييب مفهوم "خطاب التفكيك" ضمن لحظة الأسترجاع للماضي

ولتاريخ الفلســفة على حد ســواء. ولهذا نلاحظ ســيطرة للنزعة "الموضــوعانية الملهوتة" على كل من النص القرآني والنص الفلســفي، كانت نتيجتها الطبيعية تجاوز "مبدأ الواقعية التاريخية". ومن ثمة، تجاوز الراهن الأنتروبولوجي للمتكلم ضــمن ســياقاته الثقافية والايديولوجية. وهذا يعود في اهم اســبابه إلى ســيطرة المنطق الأرســطوســكولائي/القرووســطوي، الذي شــكل "برادايم البرادايمات" في هيمنة واحدية المنطق الشكلاني والحقيقة الشكلانية المتطابقة دوما، فهو منطق متضمن على: ((مفهوم شكلاني صارم لم يتم تطويره الا فيما ندر، بل ولم يمر بأي تحول في بنية مبادئه على الاطلاق. وهذا بالضــبط ما يعود في جزء منه، إلى المحتوى المنطقي المربك الذي طُور تحت ســيطرة ارســطو، وثم جرى إعادة انبعاثه من قبل مؤسسات الأنضباط الأكاديمي منذ الفلسفة الرواقية في القرون الاخيرة قبل المسيح))[٨].

من هنا، اصــبح من المســتحيل أن نؤول بنية ميتافيزيقا النص القرآني في فلســفة الكلام خاصــة، وتاريخ الفلسفة عامة، دون عودة مزدوجة في قراءة وتفكيك "فلسفة المنطق ونظامها الشكلاني"، المؤسِسة بدورها لبنية ولغة الخطاب القرآني والنص الكلامي. فعندما حاول هايدجر "الأنعراج" بمفهوم "اللوغوس التقليدي" الذي ظل قابعا تحت سلطة واستبداد فلســفة المنطق الأرســطية، فهذا انما كان ليعيد بذلك "ســؤال الوجود والممارســة لمفهوم اللوغوس". لذلك، نلاحظ كيف: ((... ركز هيدجر على مفهوم اللوغوس، متخذا منه نقطة البدء في مغادرته التعريف الكلاسيكي الأرسطي للإنســان. . . . بوصفه "حيوان عاقل"، وخلال عملية أســتعادته لمفهوم اللوغوس الأرســطي اســتند هيدجر على افتراض أنه يجب ارجاع هذا المصــطلح إلى الفهم الارســطي للحياة والممارســة praxis الذي تأســس على خبرة الكلام كســمة رئيســية في الأدراك الأنســاني. وهذا يرينا كيف أن هايدجر في أســاس بنية تأويله لأرســطو حاول تطوير مفهوم العقل الكلامي أو الخطابي. وكان يأمل بذلك التغلب على فكرة حاضــرة حتى عند ارســطو: وهي الشــكل المتعالي للمعرفة الذي احتوى على فهم بسيط ومحدد لمفهوم العقل الكلي nous. لذا رأى هايدجر أن النقطة التي تجعلنا نعيد اكتشاف الأساس "العملي" لمفهوم اللوغوس الأرسطي تعني في الأساس اكتشاف ماذا يعني أن تكون الفلسفة شكلا من اشكال الممارسة praxis))[٩].

يتضح مما سبق، كيف أن خطاب العودة والأسترجاع عند هايدجر، لم يكن مجرد استذكار لتاريخ الفلســفة، بل انها عودة مزدوجة – بحســب المفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي- فهي عودة وتأويل وإعادة اكتشــاف لما تم السكوت عنه في ظل هيمنة "اللوغوس الكلي" في تراث الفلســفة اليونانية، وهو "الممارســة الكلامية والخطابية" للمتكلم. لهذا، لا يمكننا الفصــل بين مفاهيم التأويل والخطاب والبلاغة في فلســفة وفكر هايدجر، بعدما: ((جعل البلاغة في قلب الأنطولوجيا الأساسية في خطابه الفلسفي))[١٠].

واذا عدنا بذاكرتنا الفلسفية إلى تاريخ تأويل النص القرآني في الخطاب الفلسفي عامة والعراقي خاصة، نجد أن جينالوجيا الاشكالات الكلامية والفلسفية امثال الصفات الالهية من تنزيه؛ وتشبيه؛ وتجسيم؛ وقدم وحدوث كلام الله... الخ، ناهيك عن اشكالات خلق العالم، ذات طبيعة لغوية: ((واذا كان البعد اللغوي ليس بالبعد الوحيد الذي يفسر تلك المواقف الكلامية، وقد لا يكون هو البعد الفعال في نشأتها أو في تطورها، فأنه مع ذلك يشكل عنصرا مهما يساعد بجانب البعد السياسي والأجتماعي على تفسير مواقف مهمة في علم الكلام، دون أن يحظى مع ذلك بالاهتمام من قبل الدارسين.. ان مشكلة السلطة المتوجة للبعد السياسي في علم الكلام ليست ببعيدة عن مشكلة اللغة والمصطلح اللغوي، مع العلم أن اية سلطة، سياسية كانت أو علمية، انما تُظهر نفسها دوما في قالب لغوي، وهو القالب الذي بقدر ما يظهر كحامل ومجسد لأوامر رجل سلطة ما بقدر ما يؤثر هو الآخر في مفهوم تلك السلطة ويؤطر نوع الوعي بها))[١١]. لكننا نلاحظ أن دور اللغة والبلاغة في الخطاب القرآني انحسر واختزل الى مجرد وسائط ووسائل تشتغل في خدمة "لوغوس الميتافيزيقا" المهيمن على "الأنطولوجيا وتاريخها": ((ذلك ان الميتافيزيقا التي ارادت أن تكون مبحثا في الوجود قد كانت في الحقيقة ابتعادا عنه ونسيانا له. فالوجود الذي تتحدث عنه هو وجود متعال يوافق عالما آخر يتصف بكل الأوصاف التي يرتضيها الفكر ويتطلبها من مطلق يريد أن يحفظه من عدوى المحسوس))[١٢].

فمن خلال حضور الميتافيزيقا في خطابنا الفلسفي/والقرآني، بقيت لغة البلاغة وبلاغة اللغة، مسكونة بهاجس "التطابق الميتافيزيقي القديم"، لانها بلاغة: ((جعلت من مطابقة الكلام للمعنى شرطا أساسيا لصحة التعبير وسلامته أو لفصاحته وبيانه، فهي قد استندت أساسا إلى الميتافيزيقا وإلى تصورها التقليدي حول مفهوم الحقيقة بأعتبارها تجسيد لمبدأ التطابق والتوافق الكلي بين اللفظ والمعنى، بين التصور والشيء. والبلاغة بوصفها مؤسسة ميتافيزيقيا فهي لا تنظر إلى اللغة إلا كوسيلة تعبير، "فهي ليست سوى جسر يسمح بعبور المعاني والمجاز الذي يقوم بنقلها. أي أنها أداة تبليغ تلك المعاني ومناسبة لحضورها ومثولها"))[١٣].

من هنا، فأن محاولتنا الولوج بين طيات الخطاب القرآني في تاريخ ارشيفنا الفلسفي العراقي، تمثل في واقع الامر ممارسة تأويلية فلسفية متواضعة في حضرة ذلك المتن الذي احتوى على شواهد فلسفية مرموقة ومميزة، يحتاج منا إلى أكثر من عودة وقراءة وتأويل من اجل استذكار "انثروبولوجيا فلسفية جديدة"، تأخذ على عاتقها مهمة أعادة اكتشاف تاريخ الذات/والخطاب/والمتكلم من جهة، وتأسيس محاولات تأويلية جديدة في حفريات ارشيفنا الفلسفي، تهدف إلى اصلاح ما يمكن اصلاحه في تاريخ الفلسفة

من جهة أخرى. وتمثل تلك الاشكالات الفلسفية وغيرها أساس اصلاح الخطاب الفلسفي لإعادة سؤال الفلسفة من جديد. وهذا ما جعل الفيلسوف فويرباخ يكرس مؤلفه "مبادئ فلسفة المستقبل" من اجل:". .. الاجابة الأنثروبولوجية التي اكدها في ضرورة "اصلاح الفلسفة" ان مهمة فلسفة المستقبل هي أن ترجع الفلسفة من "مملكة النفوس الميتة" إلى "مملكة النفوس الحية المجسدة" وان تنزلها من نعيم الفردوس السماوي إلى جحيم البؤس الانساني. محددا ان ما يلزم الفلسفة للوفاء بهذا الغرض، انما هو فهم انساني واستعمال لغة انسانية.... وكانت مبادئ فويرباخ ثمرة لهذه المحاولة، محاولة أن نستنبط من فلسفة المطلق أو من اللاهوت (الثيولوجي Theology)، ضرورة فلسفة الأنسان)الأنثروبولوجي Anthropology) وان تؤسس نقد الأنثروبولوجيا على نقد الثيولوجيا، ولذا فإن هذه المبادئ تعرف بفلسفة الأزمنة الحديثة. واذا كان من الجائز ان نقول بوجود انثروبولوجيا قبل فيورباخ "من اليونان حتى هيجل" فإنها كانت في المقام الأول "انثروبولوجيا ميتافيزيقية تنطلق وتدور حول العقل وحول كون الأنسان كائنا عاقلا تتحدد ماهيته بالعقل، الذي يعد المبدأ الذي ينطلق منه ويهتدى به في حياته والذي كان يمثل في نفس الوقت الجانب الذي يمثل انسانية الأنسان))[١٤].

-النص الفلسفي: جدل التراث والايديولوجيا والانطولوجيا

في الواقع، تمثل عملية كتابة تاريخ بيلوغرافيا لأرشيف الفلسفة العراقية، إعادة لكتابة تاريخ الجدل القائم بين كل من: التراث والايديولوجيا والانطولوجيا. وهذا ما نشهده مع راهن الممارسات الأبستمولوجية الرامية إلى إعادة بناء وترميم بنية نصنا الفلسفي وتاريخه الثقافي، وهذا ما اضطلع به أ. د. حسن مجيد العبيدي من خلال تأسيس أكثر من ورشة عمل فلسفية اخذت على عاتقها، مهمة استنطاق/وإعادة كتابة تاريخ رواد الدرس الفلسفي في العراق، منذ لحظة الانطلاق والتأسيس والى يومنا هذا. وقد مثلت كتابات ودراسات أ. العبيدي خير دليل على ذلك "الانهماك المتفرد" في قراءة وتحليل مؤلفات/وفلسفات المؤسسين الأوائل لتاريخية العملية الفلسفية، الذين شكلوا "برادايم التعليم الفلسفي" ومناهجه المعرفية والعلمية. من هنا، تأتي أهمية قراءة أ. العبيدي لعَلَمٍ آخر من اعلام خطابنا الفلسفي وهو فيلسوفنا الراحل جعفر آل ياسين(١٩٣٢-٢٠٠٨)، ممن كان له أكثر من بصمة فلسفية ومنطقية، ليس في بنية الدرس الفلسفي فحسب، بل في بنية الراهن التاريخي الذي لازم بناء وتشكيل "النص الفلسفي" من جهة، وانتاج قراءات وتأويلات فلسفية وتاريخية متعددة له من جهة أخرى.

اشتملت دراسة أ. العبيدي والمعنونة (السيرة والانجاز الفلسفي للدكتور جعفر آل ياسين)[١٥]، على بيلوغرافيا فلسفية لأهم مؤلفات الفيلسوف آل ياسين، من اجل تقديم رؤية تاريخية حول منهجه العلمي في قراءة تاريخ النص الفلسفي من جانب، وقراءة تاريخ التراث الفلسفي من جانب اخر. وبالتالي حاولت دراسة أ. العبيدي من خلال تقديم تلك البيلوغرافيا الفلسفية لاستاذنا الراحل آل ياسين، أن تعكس طبيعة "التمرحل الفلسفي والتاريخي" لتحولات النص الفلسفي، وارتحالاته الأركيولوجية بين خطاب واخر، وبين مرحلة زمنية وأخرى. وهذا بطبيعة الحال، سوف يجعل من "خطاب المنهج الفلسفي عند آل ياسين" أكثر وضوحا من حيث البنية والوظيفة والممارسة.

ويمكننا القول ان معضلة "المنهج وبناءه الأبستمولوجي" تمثل واحدة من اهم المعضلات الأكثر ملازمة وتكرار في تاريخ ارشيفنا الفلسفي، وربما يعود ذلك في احد اسبابه إلى طبيعة الغموض المنطقي واللغوي/واللساني، وسيطرة الرؤى الكونية/العقلانية في معالجة قضايا التراث والفلسفة من جهة، والراهن التاريخي والثقافي المنعزل دائما عن بنية النص الفلسفي من جهة اخرى. وهذا ما حصل مع دراسة أ. العبيدي المذكورة أعلاه، من خلال عدم وضوح وتحديد بنية المنهج العلمي المقترح للدراسة، وذلك لغياب عملية التفعيل الابستمولوجي بين بنية منهج دراسة أ. العبيدي وبين مناهج العلوم السوسيولوجية واللغوية والثقافية التي تمثل في مجملها العوامل الرئيسية في تشكيل وانتاج تاريخية النص الفلسفي، سيما وأن نص الدراسة وضّح طبيعة البرادايم العلمي الذي شكل الأساس الأبستمولوجي للراحل آل ياسين في قراءة تاريخ الفلسفة والوقوف عند جذور اصالتها، والمتمثل في "المنطق العلمي الكوني" حيث يذكر أ. العبيدي انه: ((في أكثر من مؤلف من مؤلفات الدكتور آل ياسين، يتحدث عن المنهج العلمي الأمثل لقراءة التراث الفلسفي الإسلامي، إذ أنه يشكل هاجس حيوي لديه لفهم هذا التراث، فبدون منهج علمي تحليلي لا يمكن استشراف واكتشاف الأصالة في هذه الفلسفة، وما قدمته من عطاء رؤية فلسفية كونية وقيمية محكمة للتراث الفلسفي العالمي، بدءاً من اليونان ومروراً بالعصر الوسيط فالحديث فالمعاصر)). وهذا يعني ان هناك ثمة محاولات في التحرر من سيطرة الانساق العقلانية/الكونية والأنعتاق من العوائق العصبوية والذاتوية والأيديولوجية، الى جانب النزعات الأستشراقية الضيقة، إلا ان خطوات تشكيل الوعي النقدي في تناول مفهوم التراث في تاريخ الفلسفة في منهج دراسة أ. العبيدي من جهة، ومنهج أ. الراحل آل ياسين من جهة آخرى، بقيت خطوات محددة بتلك الانساق العقلانية/الكونية، ومنعزلة عن تحقيق "منطق الممارسة التاريخية" بين كل من: بنية تراث النص الفلسفي خاصة؛ وفي الخطاب الفلسفي عامة.

علما ان المتتبع لقراءة خطوات وصف المنهج عند آل ياسين في دراسة أ. العبيدي، سيلاحظ كيف وفقت لغة الدراسة في تشخيص الأشكالات المختلفة في منهج آل ياسين، منها: نقد الرؤية الارثوذكسية في قراءة التراث؛ نقد الرؤية الغيبوية؛ نقد الرؤية الماضوية ونقد الرؤية القدسوية للتراث بوصفه "الدرة المكنونة". والنتيجة التي استخلصها نص الدراسة في النقطة الثانية، تكمن في اعادة الُلحمة بين الماضي والحاضر؛ والصيرورة والتصير للوصول الى رؤية "تقدمية للتاريخ". لكن يبقى السؤال هنا حول المعنى المقصود بمصطلح الفهم التقدمي؟ هل هو فهم عقلاني/كوني، ام فهم يحاول الأنعتاق بالخطاب الفلسفي من بنية وتراث النص الفلسفي، الى ممارسة تاريخية للنص الفلسفي؟ وهل ظهر هذا المصطلح بشكل متصل ام منفصل عن قاعدته "المادية الثقافية"؟ وكيف تم توظيفه في منهجية الفيلسوف الراحل آل ياسين؟

ربما، من خلال انتقالنا الى النقطة الثالثة في عرض دراسة أ. العبيدي لمنهج آل ياسين، قد تتضح ملامح صورة مصطلح "الفهم التقدمي"، لكنها رغم ذلك بقيت ملامح "مسكوت عنها"، سيما عندما تزداد ضيق وتحدد بأطر باطنية وعميقة في فهم بنية التراث الفلسفي المتقلبة بين جدل الماضي/والحاضر، وذلك في هذا النص:"يعود السبب في تبني هذه المواقف المتناقضة من التراث الفلسفي الإسلامي، على وفق وجهة نظر الدكتور آل ياسين، إلى أن الموقف الحركي للتاريخ ليس واضحاً في موسوعاتنا الفكرية التي ورثناها، وبسبب فقدان هذه الصورة وقع الباحثون فريسة أحكام عشوائية ناقصة، لا ينفذ من خلالها إلى طريق يقود إلى الرأي السليم، في حين أن استكشاف هذا المفهوم الحركي باطنياً أمر يحقق أهمية بالغة الخطورة، غير يسيرة المنال، لأنها تعتمد فهم العمق النفسي للمؤرخ ذاته، وطبيعة الحال التي يصورها لنا مرتبطة بمكانها وزمانها المعينين))[١٦].

نلاحظ من خلال النص أعلاه، كيف انتقل "منطق الفهم التقدمي للنص الفلسفي" من اشكالية المنطق على ارض الواقع التاريخي الى اشكالية بناء النص الفلسفي التاريخي وعلاقته بسياقات المؤرخ الثقافية والسايكولوجية، مما يشير الى ان العلاقة التقدمية ظلت منهمكة في كل من اشكالية قراءة التراث الفلسفي الأسلامي، وجدل التفاعل بينها وبين المناهج المقترحة في أعادة قراءة وتفسير ظاهرة وتاريخية تراث النص الفلسفي. بمعنى آخر، اننا نلمح شيء من "القطيعة العلمية" بين كل من: المنهج/والنص الفلسفي/والممارسة التاريخية (البراكسيس الفلسفي). الأمر الذي جعل من المنهج الفلسفي، منهجا محكوما بإشكالية الماضي والحاضر، والقديم والحادث في تطور المناهج وتقدم وعي قراءاتها، وهذا ما يوضحه نص دراسة أ. العبيدي: ((يعزو الدكتور آل ياسين تبني هذه المواقف من التراث الفلسفي الإسلامي،

إلى تباين المنهج الذي يعتمده الدارســون في ذلك، مما ولد تبايناً في الأحكام والاجتهادات والمواقف، "فقســم منهم نظر إليها بمنظار صنعته له حضارة القرن العشرين، ليستكشف به حضارة القرون الخوالي!، وشتان بين آلة صناعية للكشف، وبين حكم عقلي نير، يريد الوصول إلى كوامن ذلك الخفي، غير هادف إلى معرفة السـطح منه فحسـب". وهنا ينبه الدكتور آل ياسـين إلى أصحاب هذه المناهج وهذه القراءات لتراثنا الفلسفي، متهماً إياهم بعدم الإنصاف والعدل، بقوله :" ليس من النصيفة في شيء إذن أن نزن هذا الفكر الموروث بموازين من الفكر الحديث أو المعاصر، فنضع كلاً منهما في كفة مكيال، لنحكم بسبيل من الجديد على القديم، ونعكس الحاضـر على الماضـي، ونصـبغ التراث باللون الذي يسـاير أذواقنا اليوم، كما يفعل محترفوا المسرح على خشبته سواء بسواء!". وهذا سبيل وعر وشائك في الحكم على التراث)).

يتضح مما سـبق، ان خطاب المنهج الفلسـفي انشـغل في مواجهة بعض النزعات الغير منصـفة في قراءة تاريخ الموروث الفلسـفي الأسـلامي بدلا عن الأنعراج بالمنهج وثيماته الفلسفية التقليدية نحو تشـكيل رؤية تاريخية نقدية جديدة، لمفهوم التراث من جهة، ولخطابه الفلســفي من جهة اخرى. بالطبع انه لمن الضـروري المحافظة على قيم الأصـالة الحية في تاريخ تراثنا الفلسـفي خاصـة والأسـلامي عامة، لكن دون ان يمثل ذلك "عائقا ابسـتمولوجيا" امام تحويل "التراث" الى مفهوم "راديكالي" و"ممارســة تاريخية". من هنا، حاولت دراســة أ. العبيدي تقديم البديل الضــروري للتحرر من اســر الرؤى الضـيقة في قراءة التراث واشــكالاته الفلســفية، باعتبار: ((إن البديل لهذه القراءات لتراثنا الفلســفي من قبل الثورات الفكرية المعاصـرة في بلداننا إنما تقوم على وفق رؤية الدكتور آل ياسـين، بتبني التراث أسـاسـاً رئيسـياً في مناهجها وخططها، وتعلن ذلك في جميع قراراتها ومواثيقها، فالســلبيات التي ينادي بها البعض لا تمثل ســوى آراء فردية خاصــة، يعود صــداها على أصـحابها، ولا تعطي الصــورة المشــرقة لما ندعوه له من الالتزام بالتراث)). لكن، من الناحية الإشكالية، هل يبدو ذلك كافيا في أحداث "قطيعة ضرورية" بين: التمركز حول النص الفلســفي/وتاريخه/وموروثه، من اجل ان يتم الأنتقال بالخطاب الفلســفي وتاريخه، من ســيطرة النزعة العقلانية/الكونية الى الرؤية التاريخية المتجسدة في انطولوجيا الحياة اليومية؟

الخطاب الفلسفي: من التاريخانية المطلقة الى فلسفة المعاش اليومي

يمكننا ان نعتبر ان مفهوم "التاريخانية المطلقة" احد المفاهيم التي تكرس لحالة من الانفصــال الأبدية بين "الممارســة اليومية للمعيوش الأنطولوجي" من جانب، وبين راهنية الخطاب الفلسـفي من جانب أخر، لا ســيما وان: ((ما نقصــده بالتاريخانية الأيديولوجية هو الخاصــية المطلقية للخطاب التاريخي، اذ يتجاوز كل المحددات التاريخية المرحلية والموضــوعية، وبالتالي فهو تاريخ يتجاوز التاريخ، يتعالى ثابتا، ابديا

كونيا ومطلقا. ان حلمه ان يحقق وحدة التاريخ والوعي المطلق، هذا التحقيق خارج الممارسة، ولذلك نعتبره ايديولوجيا. هذا الوعي الكلي او التصور الكلي او هذه الشمولية المتعالية تستمد قدسيتها من الماضي، اقول من الماضي، وليس من التاريخ. هذا الماضي الذي نحياه في كل لحظة، ففي كل لحظة نحيا الماضي ونحييه.... ولذلك فالعلاقة بين الوعي والممارسة، علاقة يفصل بينها في الحاضر ماض بأكمله)) (١٧).

نلاحظ ان اهم الثيمات التي جاء على ذكرها النص اعلاه في وصف "الخطابات التاريخانية الأيديولوجية"، تكاد تكون مترسخة ومتكررة في بنية وتاريخ مشهدنا الفلسفي عامة والإنساني خاصة، لكونها خطابات لا تتجاوز افقها المتعالي/الكوني الذي طالما انعزل عن نسبوية المعاش الفلسفي اليومي، سواء كان ذلك على مستويات قراءة تراث النص الفلسفي، او حتى بين ثنايا اطار العملية الفلسفية اليومية، فأسبقية الكلي على اليومي، صارت من بديهيات خطابنا الفلسفي، ما دام ذلك: ((الخطاب التاريخاني هو وعي في علاقته مع ذات تاريخية، هذا الوعي يعي ذاته بأعتباره وعيا، كليا، كونيا ومطلقا. وتتحدد علاقته بالذات التاريخية من حيث هي ذات تتجاوز محدداتها الموضوعية. فمسألة معرفة وتحديد دور هذه الذات وطبيعتها مسألة جوهرية: ذات تاريخية مجردة ومطلقة ام ذات تاريخية ملموسة وجماعية؟ ذات تاريخية تعتبر ذاتها مجرد وعي فقط ام تحقيق تاريخي: فالجواب عن هذا السؤال هو الذي يفصل بين التاريخية–النقدية والتاريخانية الأيديولوجية: الأولى تجاوز جدلي... ونقدي في النظرية والممارسة... والثانية اعلاء لشمولية ثابتة وازلية عبر ذات مطلقة ومجردة خارج الممارسة))(١٨). ولكي يتحول شكل الخطاب الفلسفي، وينتقل من التمركز حول التراث واشكالاته الفلسفية ومعالجاته التقليدية، الى التمركز حول الراهن الثقافي، يجب ان تكون: ((الفلسفة عاملا ثقافيا رئيسيا، ولابد ان يتحرر الفكر الفلسفي من هيمنة تاريخ الفلسفة، وان يطرح المشاكل التي يضعها التاريخ الحي امام الفكر الفلسفي))(١٩).

من هنا، نرى ان عملية الكتابة عن التراث وعن تاريخ النص الفلسفي ومواجهة القراءات التي تحط من قيمة واهمية الفلسفة الأسلامية لا تعني بالضرورة التأسيس "لعزلة ايديولوجية للفلسفة والفيلسوف" عن مجمل علوم عصره واشكالاته الثقافية والأجتماعية. وذلك لأن مفهوم "التراث" اصبح يمثل ثورة راديكالية وثقافية، وإلا كيف يمكننا ان نقرأ المشروع الفلسفي للمفكر السوري طيب تيزيني الذي يقع في احد عشر جزء بعنوان (من التراث الى الثورة) ولغيره من المشاريع الفلسفية؟

لهذا يتوجب علينا الانتقال من "التحرر الايديولوجي" في قراءة التراث والخطاب الفلسفي الى "الأستقلال الفلسفي" الذي لا يعني: ((انطواء على الذات وانقطاع عن الغير واكتفاء بالنفس، استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار، وانما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح

والتفاعل الدائم والمشـاركة، لكن انطلاقا من الذات، والاسـتقلال في الفلسـفة يعني عندنا تقبل النظريات الفلسفية، ايا كان عصرها، بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية ابداعية اصـيلة، انطلاقا من الوعي بدور الفعل الفلسـفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان))[٢٠].

هوامش البحث

(١) ستكون دراسة أ. د. حسن مجيد العبيدي المذكورة أعلاه، المصدر الرئيسي والأساسي المعتمد في قراءتنا الفلسفية لأستاذنا الراحل الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح، وهي دراسة نُشرت في الصفحة الخاصة بالأستاذ الدكتور العبيدي، على موقع (كتابات /المركز الخبري لشبكة الاعلام العراقي)، الاثنين ٢٣ كانون الاول، ٢٠١٣. (ملاحظة: جميع النصوص المقتبسة في نصنا اعلاه، والخالية من اي "ايقونة هامش"، تعود الى دراسة الاستاذ الدكتور العبيدي)

(٢) د. عبد المجيد الصغير: ملاحظات حول إشكالية المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي، دراسة منشورة في مجلة المناظرة (مجلة فصلية تُعنى بالمفاهيم والمناهج الفلسفية)، الرباط، العدد الاول، السنة الأولى، يونيو ١٩٨٩، ص ص٩٧-٩٨

(٣) حول تطور بنية وبلاغة الخطاب السفسطائي (الجيل الثاني)، يُنظر:

Barbara Cassin: L'effet sophistique ،Paris ،1995 .

Barbara Cassin: Qui a peur de la sophistique? Contre l'ethical correctness ،essai dans le débat ،Gallimard ،Paris ،n. 72 ، novembre-décembre 1992 ،pp 52–64

(٤) د. عبد الستار عزالدين الراوي: فلسفة العقل، رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، ص٢٣

(٥) د. عبد الستار عزالدين الراوي: التصوف والباراسايكولوجي، مقدمة اولى في الكرامات الصوفية والظواهر النفسية الفائقة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ص١٨-١٩

(٦) د. رواء محمود حسين: جهود الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح في درس الفلسفة الإسلامية ونقدها.. قراءة وتحليل نقدي، دراسة منشورة في مجلة كلية الامام الاعظم، بغداد، الاصدار العاشر، ٢٠١٠، ص٤١٢

(٧) Walter A. Brogan: Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being ،(SUNY series in contemporary continental philosophy) ،State University of New York Press ،2005 ،p6

(٨) Martin Heidegger: The metaphysical foundations of logic ،Translated by Michael Heim ،Indiana University Press ،1992 ،p4

(٩) Charlotta Weigelt:The Logic Of Life ،Heidegger's Retrieval Of Aristotle's Concept Of Logos ،Acta Universitatis Stockholmiensis ،Stockholm Studies in philosophy 24 ،2002 ،p1

(١٠) Daniel M. Gross and Ansgar Kemmann: Heidegger and rhetoric ،(SUNY series in contemporary continental philosophy) ،State University of New York Press ،2005 ،p4

(١١) د. عبد المجيد الصغير: المصدر السابق، ص ص١١٠-١١١

(١٢) عبد السلام بنعبد العالي: الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣، ص١٢٤

(١٣) عبد العزيز بومسـهولي: اسـس ميتافيزيقا البلاغة – تقويض البلاغة -، دراسـة منشـورة في مجلة فكر ونقد المغربية، العدد الحادي والعشرين، سبتمبر١٩٩٩، ص٢١

(١٤) د. احمد عبد الحليم عطية: فويرباخ... ماهية الدين قضايا اولية لاصلاح الفلسفة ونصوص اخرى، دار الثقافة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الاولى، ٢٠٠٧، ص ص١١٦-١١٧

(١٥) ستمثل دراسة أ. د. حسن مجيد العبيدي المذكورة أعلاه، المصدر الرئيسي والأساسي المعتمد في قراءتنا الفلسفية لأستاذنا الراحل الدكتور جعفر آل ياسين، وهي دراسة نُشرت في الصفحة الخاصة بالأستاذ الدكتور العبيدي، على موقع (كتابات /المركز الخبري لشبكة الاعلام العراقي)، الجمعة، ٢٠كانون الأول، ٢٠١٣. (ملاحظة:جميع النصوص المقتبسة في نصنا اعلاه، والخالية من اي "ايقونة هامش"، تعود الى دراسة الاستاذ الدكتور العبيدي)

(١٦) سليم رضوان: من اجل فلسفة عربية للممارسة، دراسة منشورة في مجلة الثقافة الجديدة المغربية، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، ١٩٧٩، ص ص١١٥-١١٦

(١٧) المصدر نفسه، ص١١٦

(١٨) ناصيف نصار: ملاحظات حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية الحديثة، دراسة منشورة في مجلة الثقافة الجديدة المغربية، السنة الثانية، العدد الخامس والسادس، شتاء١٩٧٧، ص٦٥

(١٩) المصدر نفسه، ص٦٥

(٢٠) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة-بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥، ص٣٦

(*) باحث من العراق-مختص في خطاب فلسفة خطاب الدراسات الثقافية/ومابعدها. حاصل على درجة الماجستير في الفلسفة من كلية الآداب/جامعة بغداد عن رسالته الموسومة: (إشكالية المثقف عند الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي) ٢٠٠٥. ظهرت له عدة مقالات وابحاث ودراسات فلسفية نشرت في صحف عربية ومجلات محكمة. وله مشاركات أيضا في كتب فلسفية عربية جماعية.

النص الأصولي في "التراث والتجديد" بين التأويل والفينومينولوجيا

د. جيلالي بوبكر[1]

مقدمة

من النص إلى الواقع" مصنف في أصول الفقه الإسلامي معاصر في جزأين: "تكوين النص" و"بنية النص" للمفكر "حسن حنفي" صاحب مشروع "التراث والتجديد" الذي يشتغل على الجهات الثلاث، جهة التراث، تراث الأنا والآخر، وجهة الوافد في القديم وفي الحديث وفي عصرنا، وجهة الواقع وتحدّياته، في الجهة الأولى ويسميها "موقفنا من التراث القديم" يجتهد المشروع لتقديم محاولة لإعادة بناء التراث الفكري الديني والعلمي والفلسفي وفق منظور جديد معاصر يرتبط فيه الماضي بالحاضر لبناء مستقبل واعد، ومنه جاءت محاولة إعادة بناء فلسفة التشريع الإسلامي في عصرنا حسب ما يقتضيه العصر وتتطلبه ظروفه وأحواله، وهو الأمر نفسه جرى مع سائر العلوم التراثية الإسلامية النقلية والعقلية والعقلية النقلية، وعلم أصول الفقه نقلي عقلي.

اتسمت محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في "التراث والتجديد" بالعمق والجدّة والثراء والجرأة، لما تضمنته من دلالات وإيحاءات مهمة، ولما بحثه وعالجته من متون أصولية كثيرة ومختلقة عبر تاريخ أصول الفقه الإسلامي، وللتعدد والتنوع في المناهج المتبعة القديمة والمعاصرة، وللمرجعيات الفكرية والعلمية التي ارتكزت عليها، وللنتائج الهامة التي توصلت إليها وفي مقدمتها طرق باب علم أصول الفقه في عصرنا هذا الباب الذي أُغلق مع الشافعي في كتابه "الرسالة" وأحكم غلقه مع الشاطبي في "الموافقات".

عرفت محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في المتن الأصولي المعاصر "من النص إلى الواقع" عدّة مناهج فكرية وعلمية وفلسفية ولغوية، منها المنهج الفينومينولوجي والمنهج التأويلي، ويمثل التأويل الذي استخدمه "التراث والتجديد" في إعادة هيكلة أصول التشريع الإسلامي وسيلة مهمّة استخدمها الفكر الإنساني منذ القديم كما استخدمها الفكر العربي الإسلامي القديم والحديث، ويتعرض الفكر العربي المعاصر لظاهرة التأويل كإشكالية وكمنهج من خلال الموروث والوافد في التعاطي مع النص ومع الذات ومع

---

[1] أستاذ محاضر بجامعة حسيبة بن بوعلي الشلف الجزائر

العلاقات بين الذوات ومع الطبيعة ومع الزمان أو التاريخ، والغاية "من التأويل هو التأكيد على وحدة الذات والموضوع من خلال النص الذي يصور الموضوع من خلال المؤلف ويفهمه الوعي من خلال القارئ، سواء كان الموضوع هو الله والتعالي أو الطبيعة والعالم أو الإنسان والمجتمع".[1] وبومضة إسقاطية للتأويل كإشكالية وكمنهج على النص الأصولي المعاصر في "تكوين النص" وفي "بنية النص" نجد الفينومينولوجيا ونجد التأويل يتأسس عليهما "من النص إلى الواقع" من منظور معاصر يراعي حضارة العصر الراهن وواقعه وتحدياته وأوضاعه ومطالبه.

١- المرجعية الظواهرية

على الرغم من أن صاحب مشروع 'التراث والتجديد' يؤكد على أن النص الأصولي القديم أو الحديث هو عبارة عن تجربة شعورية حيّة لدى صاحبه ويؤكد أن التحليلات الشعورية ليست جديدة على الفكر الإسلامي وتراثه القديم ويظهر ذلك في أسلوب التعبير باستخدام ضمير المتكلم المفرد وفي تقسيم القدماء للكلام إلى ظاهري خارجي ونفسي داخلي. كما يؤكد بوضوح أن "الكوجيتو الفينومينولوجي' يسعى إلى تحريك الجوهر وإزاحته خارج ذاته في الوقت الذي يقدم الكوجيتو الديكارتي نفسه على أنه جوهر قائم بذاته وأن "المنهج الظاهراتي قد يكون أكمل المناهج لأنه يبدأ من التجربة الحيّة التي تتكون في الواقع وكما عرض هوسرل في 'التجربة والحكم' وفي نفس الوقت يصف الماهيات المستقلة ويتجه نحو المعاني كما أنه يحلل لغة الخطاب. فالفكر وكما وضح في الهيرمنيطيقا. "[2] نجد الفكر يعتبر التحليل الشعوري ليس وافدا من الخارج، ويعترض على الموقف الذي يردّ المنهج الظاهراتي المتبع من قبل المثقفين والمفكرين المعاصرين في العالم العربي والإسلامي إلى الثقافة الغربية الوافدة. ففي 'من النص إلى الواقع' وهو يقوم على التحليل الظاهراتي ويستخدم منهج تحليل الخبرات يرى صاحبه أن الأساس الظاهراتي ومنهج تحليل الخبرات استمرار للموروث الداخلي ليس فقط في علم أصول الفقه بل في التراث ككل.

فالتحليل الشعوري مستوى من المستويات التحليل يمثل منظورا من منظورات عدة كلّها ممكنة لقراءة التراث وإعادة صياغته وبنائه، ويظهر دور الشعور وبوضوح في علم أصول الفقه في تركيبته الثلاثية في الوعي التاريخي أولا وهو تحليل لشعور الراوي ومناهج النقل التاريخي، والمتواتر والآحاد وارتباط صحة

---

[1] - حسن حنفي:حصار الزمن، إشكالات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ص ٧٨.

[2] - حسن حنفي : من النص إلى الواقع، الجزء الأول، تكوين النص، مركز الكاب للنشر، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٤. ، ص١١.

الرواية بدرجة السمع والحفظ والأداء وهي تجلّيات الشعور الحسية. وفي الوعي النظري ثانياً وتتمثل في مباحث اللغة والمعنى وهي مرتبطة بشعور المجتهد فتحليلات اللغة أو المنطق في العلة وغيرها كلها تحليلات شعورية وفي الوعي العملي ثالثاً ويتمثل في مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وفي أحكام الوضع وأحكام التكليف والأمر هنا يرتبط كذلك بشعور الشارع وبشعور المكلّف الذي يدير الفعل انطلاقا من اعتباره سلوكا وقصدا ونية. و"يبدو الوحي كله وكأنه تحليل لشعور الشارع وأنه قائم على مقاصد الحياة الكلية وكأن الشارع هو شعور عام يخاطب شعوراً فردياً هو شعور المكلف، فالشعور إذن مستوى خصب لتحليل المادة الأصولية ولو أنه متخف وراء المادة التقليدية. بل إن مادة الأصول وهي الأمثلة الفقهية لا تتعدى كونها مواقف إنسانية خالصة تظهر في مشكلات الفرد والجماعة. فهي ليست فروضاً مجردة ولو أن البعض منها كذلك: كما أنها ليست أشياء طبيعية مصمتة بل هي مواقف حيّة تحدث في الحياة اليومية. والإشكال الفقهي إن هو إلا حل لهذه الأزمة وعلاقة المفتي بالمستفتي هي أيضاً في نهاية الأمر علاقة شعور بشعور."[1]

ويتجلى الشعور وتتجلى التحليلات الشعورية ظاهرة أو متخفية في علم أصول الدين، ففي المنزلة بين المنزلتين مثلاً يظهر الشعور هو أساس الفعل. فالمادة في أصول الدين لن تأخذ دلالتها إلا إذا صارت مادة شعورية وعادت إلى مصدرها في الشعور. ويتجلى الشعور في علوم الحكمة في النقل والترجمة والشرح بين شعور الناقل وشعور المنقول عنه. فإخوان الصفا مثلاً "زادوا قسم النفسيات لتعلن صراحة عن عالم النفس، وهو عالم الشعور باللغة، والنص الديني نفسه أصبح عند الفلاسفة بعدا للشعور بتأويله كصورة فنية مهمتها الإيحاء والتأثير في النفوس."[2] وتجلى الشعور بوضوح في التصوف كأحوال نفسية يعيشها الصوفي مع ذاته ومع غيره، والنص الديني ذاته تكوّن في الشعور عند الذات الإلهية وعند الرسول وعند الناس. والشعور كذلك جزء من حياتنا المعاصرة في صلتنا بالثقافات خاصة الثقافة الأوربية المعاصرة، الأمر الذي جعل 'التراث والتجديد' يقوم على هذا المستوى الحديث للتحليل وهو المستوى الظاهراتي الذي يطبع فكر 'حسن حنفي' ككل ومشروعه 'التراث والتجديد' ومحاولته إعادة بناء أصول الفقه رغم بحثه عن مصادر له في التراث الموروث.

---

[1] - حسن حنفي : التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٥، سنة ٢٠٠٢، ص١٣٣.

[2] - المرجع نفسه : ص١٣٥.

٢- المرجعية الفيلولوجية

لقد اهتم القدماء من المفكرين المسلمين بدراسة اللغة وكانت تسمى عندهم 'علم اللسان'، و"لعلّ مصطلح 'علم اللسان' كما عرض له الفيلسوف العربي أبو نصر الفارابي (ت٣٣٩هـ)... يعد من أقدم المصطلحات في تاريخ الفكر اللغوي العربي بل الفكر اللغوي الإنساني في الدلالة على دراسة اللغة الإنسانية دراسة علمية بهدف الوصول إلى قوانين عامة تخضع لها هذه اللغات وذلك من خلال فحص وتحليل المادة اللغوية للغة معينة أو لعدة لغات، وهو مفهوم عرفه التراث العربي قبل أن يعرف العرب في العصر الحديث مفهوم الدراسة العلمية للغة، وينقلونه عن الغرب يقرون كما عرض الفارابي لا من القدماء ولا من المحدثين."[١] فالأساس اللغوي في مشروع 'التراث والتجديد' وفي محاولة بناء أصول الفقه في 'من النص إلى الواقع' تعكسه اهتمامات القدماء بعلوم اللسان والذي أدى إلى تطوير علوم اللغة العربية والعلوم التي تتصل بها، كما تعكسه التطورات التي شهدتها علوم اللغة ومناهجها في عصرنا وهي فروع كثيرة، فيلولوجيا، وعلم تاريخ اللغة، وعلم الأصوات والمرفولوجيا وهو علم الصرف وعلم النحو وعلم الدلالة، وعلم اللهجات وغيرها والفيلولوجيا أو فقه اللغة في عصرنا في الدراسات الأوربية الحديثة "دراسة لغة أو لغات من حيث قواعدها وتاريخ أدبها ونقد نصوصها. دراسة الحياة العقلية ومنتجاتها على العموم في أمة ما أو طائفة من الأمم."[٢] صار هذا التطور في علوم اللغة وفروع كل علم يمثل مرجعية البحوث والدراسات في مشروع 'التراث والتجديد'، التراث من خلال اللغة العربية وعلومها قديماً وحديثاً والتجديد يتعلق بما وصلت إليه علوم اللغة من تطور في دراسة الصوت، واللفظ، والحرف، والدلالة والمعجمية واللهجات والكتابة والجغرافيا اللغوية والاجتماع اللغوي والأسلوب وأمراض الكلام وغيرها.

ويتحدد الأساس اللغوي في 'التراث والتجديد' عامة وفي محاولة إعادة بناء أصول الفقه ومنهجها خاصة وباعتبارها جزء من المشروع ككل من خلال مناهج وطرق التجديد، ويعتبر منهج التجديد اللغوي المنهج الأول الذي يحتاجه البحث في التراث والتجديد إلى جانب منهج يخص المعاني وآخر يخص الأشياء تبعاً لأبعاد الفكر الثلاثة وهي اللفظ والمعنى والشيء. وإذا كانت العلوم الأساسية في التراث القديم ما زالت تستخدم ألفاظا ومصطلحات قديمة تعبر عن مادة ثقافية وفكرية قديمة نشأت هذه الألفاظ وهذه المادة في ظروف قديمة تختلف تماماً عن الظروف المعاصرة في الواقع المعاصر صارت تلك الألفاظ والمصطلحات

---

[١] - حلمي خليل: مقدمة لدراسة فقه اللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، سنة ٢٠٠٣، ص٤٠.

[٢] - المرجع نفسه : ص٨٧.

ومادتها تمنع تطوير تلك العلوم كما تعيق تطوير اللغة ذاتها. "ولا يتم التجديد بطريقة آلية، بإسقاط لفظ ووضع أي لفظ آخر محله، بل بطريقة تلقائية صرفة يرجع فيها الشعور من اللفظ التقليدي إلى المعنى الأصلي الذي يفيده ثم يحاول التعبير من جديد عن هذا المعنى بلفظ ينشأ من اللغة المتداولة كما كان اللفظ التقليدي متداولا ولا شائعاً في العصر القديم."[1] ونظراً لقصور اللغة التقليدية بسبب تجريدها ومحدوديتها وانغلاقها في الدين وصوريتها وعدم قدرتها على إيصال المعاني أصبح من الضروري إيجاد لغة جديدة بأوصاف جديدة تخص اللفظ والمعنى والشيء ومثلما تكونت اللغة القديمة من اللفظ مثل التجسيم والتنزيه والخير والعقل والنقل... الخ. يمكن إيجاد ألفاظ جديدة مثل الأنا، الآخر، الموضوعية، الذاتية، العدالة الاجتماعية، وحدة الأمة، والتنمية والعولمة وغيرها.

٣-المرجعية التأويلية

لقد مارس مفكروا الإسلام قديما التأويل باعتباره أسلوب في قراءة النصوص وفهمها وتفسيرها. مارسه علماء التفسير والمتكلمون معتزلة وأشاعرة ومارسه الفلاسفة في الإلهيات وفي الطبيعيات، وعلوم التأويل في عصرنا تشهد تطوراً كبيراً مثل علوم اللغة. والتأويل ظاهرة لغوية ترتبط باللفظ والدلالة وهو لا يعني الشرح أو التفسير وإن كان التأويل في التراث الإسلامي ظاهرة عامة في كل علومه وعند جميع صانعيه ابتداء من الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الصحابة إلى التابعين إلى العلماء والفلاسفة والمفكرين فقد عمل التأويل على توسعة الدراسات والبحوث في كل مجال دخله خاصة المجال التشريعي، حيث "عمل على اتساع هذه الدراسة وشمولها وفاء بحاجة الحياة ومصلحة الإنسان بما ساعد به في نمو الدراسات الفقهية واتساعها."[2] ومصطلح التأويل في عصرنا ونتيجة لتطور علوم التأويل اتسع مفهومه "في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعاً تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع الأنثروبولوجي وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفلكلور... الهرمينوطيقا إذن قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت. وهي في تركيزنا على علاقة المفسر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي، بل هي قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء."[3] فالتأويل استخدم في قراءة وفهم وتفسير النص الديني واستخدم في أصول الفقه في الأدلة والأحكام ومباحث الألفاظ واستخدم في

---

[1] - حسن حنفي : التراث والتجديد، ص١١٠.

[2] - السيد أحمد عبد الغفار : ظاهرة التأويل، دار المعرفة الجامعية، سنة ٢٠٠٣، ص٤٧.

[3] - نصر حامد أبو زيد : إمكانيات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٥، سنة ١٩٩٩، ص١٣-١٤.

التصوف وفي علوم الحكمة وفي أصول الدين. "وفي الفلسفة المعاصرة ازدهر التأويل بعد اكتشاف النص حتى أنه أصبح علماً 'علم النص' نظّره دلتاي في أول دراسة معاصرة 'محاولة في التأويل' وبعد تأسيس الفينومينولوجيا في أوائل القرن ازدهر علم التأويل لدى 'مدرسة الأشكال الأدبية' عند بلولتمان وديبيليوس في أواخر العشرينات من القرن الماضي، وأصبح جزء من تحليل الوجود الإنساني عند هيدجر ثم تطبيقه في التجربة الجمالية عند جادمر وفي الأشكال الرمزية للمعرفة عند كاسيسير وفي الأساطير الدينية عند بول ريكير. "[1]

ويعني التأويل صرف النظر عن المعنى الظاهري للخطاب إلى معنى آخر لا يدل عليه النص في ظاهره، التأويل عادة يكون للنصوص، والنصوص متعددة ومتنوعة فهناك النص التاريخي والنص الأدبي والنص الفلسفي وغيره يقول 'حسن حنفي' في دور وأهمية التأويل: "يقوم التأويل بتحقيق التوافق بين الذهن والنص حتى يصبح النص مفهوماً ومصدرا للمعرفة، وبين النص والواقع حتى يصبح الواقع تحت السيطرة كميدان للفعل. وبلغة القدماء يحقق التأويل هذه الهوية بين العقل والنص وهذا التماهي بين النص والواقع حتى تتحقق وحدة المعرفة والسلوك وإلا وقع التعارض بين العقل والنقل أو بين النقل والمصلحة. فالعقل والوحي والطبيعة نسق واحد يكشفه التأويل. وهو ما سماه الكرماني علم الميزان، وما سماه إخوان الصفا التقابل بين العلم الأصغر والعلم الأكبر. "[2] ويكون التأويل فهماً ذاتياً لمعرفة الذات قبل معرفة الغير، وتأويل الذات سابق على تأويل الغير وربما ينكشف الغير في تأويل الذات. ويقوم التأويل في تأويل العلاقات بين الذوات وتأويل الطبيعة وتأويل الزمان والتاريخ. "إن الغاية الباطنية من التأويل هو التأكيد على وحدة الذات والموضوع من خلال النص الذي يصور الموضوع من خلال المؤلف ويفهمه الوعي من خلال القارئ، سواء كان الموضوع هو الله والتعالي أو الطبيعة والعالم أو الإنسان والمجتمع. التأويل هو حوار بين المؤلف والقارئ حتى لو اختفى الموضوع وأصبح التأويل مجرد حوار بين الذوات. "[3]

لما كان التأويل بهذه الأهمية وبهذا الدور ارتبط به مشروع 'التراث والتجديد' وتأسست عليه محاولات إعادة بناء العلوم التراثية داخل المشروع. فعملية إعادة بناء العلوم تتم بواسطة تغيير المادة العلمية من مادة قديمة إلى مادة جديدة، "ولا يتم التفسير آلياً إلا بعد فهم تكوين المادة الأولى على نحو تاريخي دقيق من أجل تحليلها وتفكيكها والقضاء على تكلّسها وتحويلها إلى عقائد ومقدسات وهي في بدايتها

---

[1] حسن حنفي : حصار الزمن، إشكالات، ص٦٣.

[2] - المرجع نفسه : ص٦٧.

[3] - المرجع نفسه : ص٧٨.

من صـــنع التاريخ... فإذا ما خلت العلوم من مادتها وأبنيتها القديمة تمّ ملؤها بالمادة الجديدة واكتشـــاف أبنية جديدة لها مطابقة لها مع ثقة كاملة بالقدرة على التنظير... ثم تأتي الوسـيلة المسـاعدة لهذا التنظير وهو تأويل النصوص وإعادة فهمها وإقامتها على جوانب جديدة يسمح بها التأويل ابتداء من معاني الألفاظ الاشـتقاقية وتحليل الآليات شـكلا ومضـموناً."[1] وهو العمل الذي قام 'حسـن حنفي' في محاولته إعادة بناء أصول الفقه وظهر جلياً في "بنية النص" من خلال تأويل المصادر لتصبح الوعي الشعوري التاريخي، و تأويل مناهج الاسـتدلال اللغوية والعقلية لتصـبح الوعي الشـعوري النظري، والمقاصـد والأحكام تصـبح الوعي الشعوري العملي. وعلم أصول الفقه ككل يصبح تجربة شعورية واعية ذات طابع تاريخي نظري وعملي.

٤- النص الأصولي تجربة شعورية

وهو نفسـه تقسـيم الموضـوع "الوعي التاريخي لاسـتقبال الوحي في قنواته الأربعة: الكتاب (التجربة الإنســانية العامة)، والســنة (التجربة النموذجية)، والإجماع (التجربة المشــتركة)، والاجتهاد (التجربة الفردية)، ثم يتلوه الوعي النظري من أجل فهم الوحي بعد اسـتقباله ابتداءً من مباحث الألفاظ التي تضـم الصــيغة أي اللفظ ثم المفهوم أي المعنى ثم المضــمون أي الفحوى والإحالة إلى العلم الخارجي ثم المنظور وتعدد الصــواب. ثم يتلوه الوعي العملي الذي يتضــمن أحكام الوضــع أي بناء الشـريعة في العالم وأحكام التكليف أي تحقيقها كأنماط للسلوك البشري."[2]

ولما كان 'من النص إلى الواقع' تجربة شـعورية لدى صـاحبه، جاءت لتؤدي رسـالة في العصـر هي رسالة التجديد والنهضة والتقدم بدل ما في الواقع المعاصر من العيش على الماضي والتخلف والأزمة. ففي 'بنية النص' وفي مضــمونها نجد قراءة النص الأصــولي القديم والبناء الذي ظهر به والإيحاءات التجديدية التي يتضمنها كل هذا جاء من منظور جديد على القديم وهو منظور العصر، ينطلق هذا المنظور في القراءة وإعادة البناء وإعادة الصـياغة وفي التجديد من طرق جديدة لم يعرفها الأصـولي القديم بطابعها المعاصـر كطرق ومناهج قائمة بذاتها وإن كان الأصــولي قد مارســها بالبداهة وعرفها بالفطرة، وهي طريقة التحليل النفســي الشــعوري أي اكتشــاف مســتويات حديثة للتحليل وأهمها تحليل الشــعور وتحليل التجارب الشـعورية وعلم أصـول الفقه بجميع نصـوصـه الأصـولية تجارب شـعورية تقبل التحليل، و'بنية النص' و'تكوين النص' تجارب شـعورية تُدرس وتُحلل على مسـتوى الشـعور. وكذلك منطق التجديد اللَغوي لأن

[1] - حسـن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج١، دار قباء للطباعة، شـركة مسـاهمة مصـرية، عبده غريب، ط٣، سـنة، ص٣٥٥.

[2] - المرجع نفسه : ص٣٣.

العلوم التراثية خاصة في الميدان الإنساني والاجتماعي لم تعد قادرة بألفاظها ومصطلحاتها على مسايرة ظروف العصر ومتطلباته فهي ذات دلالات مستقلة لا تسمح بإعادة فهمها وتطويرها. والمستوى الثالث الذي يعيش كل المستويات الأخرى هو الشعور فهو مطلب من مطالب العصر وجزء من البنية الثقافية يعيش العصر وبيئته من خلال ارتباط الذات بالموضوع وتبادل القصدية معه.

الوعي التاريخي المصدر الأول فيه هو 'الكتاب' "وهي تجربة إنسانية عامة لأنها تُلخص حكمة الشعوب وخبرات التاريخ المتتالية وقوانينها العامة. لم يدّع أحد تأليفها. تطابق تجارب الأفراد والجماعات من مختلف الثقافات والعصور. ويشمل العرف وهي العادات والتقاليد والممارسات الاجتماعية في الحياة اليومية."[1] والتعاطي مع الكتاب يتطلب معرفة حقيقته وتعريفه وألفاظه ثم الأحكام التي ينطوي عليها.

المصدر الثاني في الوعي التاريخي السنة، "وهي التجربة النموذجية الأولى لتحقيق التجربة الإنسانية العامة في الزمان والمكان. وصدقها في ذاتها في مطابقتها للتجربة الإنسانية وليست بمعجزة تدل على صدق الرسول. فالمعجزات بين قوسين لأنها أدخل في علم أصول الدين منها في علم أصول الفقه. هي البيان الثاني الذي يكشف عن مضمون البيان الأول، ويخصه في وقائع جزئية... وتعني لغة الطريقة والعادات وشرع العبادات النافلة فيما صدر عن الرسول من قول وفعل وإقرار... والسنة ليست فقط في ذاتها السند والمتن والتواتر والآحاد وشروط الراوي والتعارض والتراجيح إنما في علاقتها بالمصدر الأول الكتاب. السنة ما جاء منقولاً عن الرسول وما لم ينص عليه في الكتاب بل كان بياناً وتفصيلاً له. هي المصدر الثاني ومتأخرة عن الكتاب لأن الكتاب قطع والسنة ظن."[2]

ويمثل الإجماع التجربة المشتركة في الوعي التاريخي باعتبار الإجماع المصدر الثالث من رباعية التشريع في أصوله. والإجماع في اللغة العزم وهو، "عمل إرادي وجهد جماعي على القرار والفعل. يعني الاتفاق والإزماع والفعل المشترك. وهو التجربة غير النصية للجماعة خوفاً من التفرد بالرأي. وهو ضد الخلاف والتفرق وإيجاد تجربة مشتركة يعيشها الجميع. هو اتفاق علماء العصر على حكم حادثة. واتفاق جميع المجتهدين في البقاع. وفي الاصطلاح إجماع الأمة على شيء وليس رأياً واحدا قامت عليه الحجة. هو اتفاق الأمة على بداهات الشرع مثل أركان الإسلام الخمس وهي نصوص متواترة أو أمور معلومة في الدين بالضرورة وبقرائن الأحوال ولا يعقد الإجماع إلا باتفاق العلماء."[3]

---

[1] ـ المرجع نفسه : ص١٠٨.

[2] ـ المرجع نفسه :ص١٣٩ـ١٤٠ـ١٤١.

[3] ـ المرجع نفسه : ص١٩١ـ١٩٢.

أما الاجتهاد الأصولي يمثل التجربة الفردية الخاصة في الوعي التاريخي داخل الوعي الأصولي باعتبار الاجتهاد أحد مصادر التشريع الإسلامي ومصدره نظرية الأدلة العامة. فالأدلة ثلاثة أصل وهو الكتاب والسنة والإجماع ومعقول الأصل وهو دليل الخطاب والقياس واستصحاب الحال وعقلي وشرعي وهو مستنبط من بداهة العقل ومن النص وهو "التجربة الفردية لو عزَت التجربة الجماعية غير النصية تعتمد على الجهد الفردي للوصول إلى الحكم الشرعي."[1]

أما التجربة في العقل وحسب تحليل المستوى الشعوري للوعي الأصولي هو الوعي النظري الذي يعني "ملكة فهم الوحي بعد تلقّيه من خلال القنوات الأربع، الكتاب والسنة والإجماع والقياس التي تكون مضمون الوعي التاريخي. ويعتبر عمدة علم الأصول لأنه هو الانتقال من الوعي التاريخي إلى الوعي العملي والذي يمثل قطب الاجتهاد فيه. وهو قائم على جهد الإنسان وإعمال العقل. لذلك تضخّم على حساب الوعي التاريخي والوعي العملي على حد سواء مما يدل على أولوية الفهم على التاريخ والفعل عند القدماء."[2]

إلى جانب المنظوم وهو مباحث الألفاظ، وإلى جانب المفهوم وهو معنى ودلالات النصوص والأفعال وإلى جانب المعقول وهو القياس، يشمل الوعي النظري المنظور وهو الاجتهاد والتقليد والاستفتاء.

إن مضمون الباب الثالث في 'بنية النص' وحسب تحليل مستوى الشعور واعتبار النص الأصولي تجربة شعورية هو 'الوعي العملي' الذي يدور حول المقاصد والأحكام. المقاصد مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. والأحكام أحكام الوضع وأحكام التكليف. "وبعد أن ينتقل الوعي عبر التاريخ، المصادر الأربعة للشرع الكتاب والسنة والإجماع والقياس في الوعي التاريخي، وبعد أن يتم فهمه بالعقل. عن طريق مبادئ اللغة وبالمصلحة عن طريق إحصاء الواقع في الوعي النظري، يكون الوحي جاهزاً للعمل والتطبيق والدخول في العالم والتأثير فيه عن طريق الوعي العملي. والوعي العملي هو آخر ما تكوَّن في بنية علم الأصول وبمسميات عديدة قبل أن يكمله الشاطبي في "الموافقات". في بنيته الثنائية، المقاصد والأحكام، ثم رباعية في مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وأحكام الوضع وأحكام التكليف."[3] والشريعة الإسلامية في جوهرها مقاصد ووسائل وأدوات وتتكون المقاصد من مقاصد الشارع ومقاصد المكلف ومقاصد الشارع أربعة أقسام هي: وضع الشريعة ابتداء، وضع الشريعة للأفهام، وضع الشريعة للتكليف، ووضع الشريعة للامتثال.

---

[1] - المرجع نفسه : ص٢١٧.
[2] - المرجع نفسه : ص٢٤٧.
[3] - المرجع نفسه : ص٤٨٣.

'بنية النص' تضمَن قراءة جديدة وصياغة جديدة وبنية جديدة لعلم أصول الفقه فتضمن ثلاثة أبواب كبرى تعكس المستوى الشعوري والتجارب الشعورية التي نشأ فيها ونما وتكون علم أصول الفقه. فالباب الأول تضمن الوعي التاريخي في مكوناته الأربعة الكتاب ويمثل التجربة الإنسانية العامة والسنة وتمثل التجربة النموذجية والإجماع ويمثل التجربة المشتركة والاجتهاد ويمثل التجربة الفردية. أما الباب الثاني فهو الوعي النظري وفي مكوناته الأربعة المنظوم وتمثله اللغة، والمفهوم وتمثله الدلالات والمعاني، والمعقول ويمثله الشيء أو القياس والمنظور ويمثله الاجتهاد والتقليد والاستفتاء. أما الباب الثالث والأخير فهو الوعي العملي في مكوناته الأربعة مقاصد الشرع ومقاصد المكلف وأحكام الوضع وأحكام التكليف. فالبنية في 'بنية النص' ثلاثية ولكل قسم "باب" من أقسام الشعور بنية رباعية. وهذا لم يرد في المصنفات الأصولية القديمة ولم تعرف هذه المصنفات الكيفية التي جاء بها 'من النص إلى الواقع' في 'تكوين النص' أو في 'بنية النص'، والذي يقول فيه صاحبه: " 'تكوين النص' فيه العلم الدقيق القادر على تجنب الأحكام العامة والشائعة دون تأسيس علمي. في حين أن 'بنية النص' فيه الفلسفة القادرة على الإيحاء. فإذا كان 'تكوين النص' هو الأساس فإن 'بنية النص' هو البناء. "[1]

يرى 'حسن حنفي' أن من نتائج البحث في 'من النص إلى الواقع' من خلال 'تكوين النص' و'بنية النص' تمّ تحديد الأساس ثم البناء لعلم أصول الفقه من منظور معاصر حوّل العلم من علم استدلالي فقهي يغلب عليه الطابع النظري الاستدلالي البرهاني على الطابع العملي الواقعي المصلحي إلى علم فلسفي إنساني سلوكي عام، ويتجلى ذلك بوضوح في البناء الثلاثي للعلم، الوعي التاريخي، والوعي النظري والوعي العملي، وفي المصطلحات المتعلقة بالمضمون ومصدرها التجربة الشعورية المعيشية مثل التجربة النموذجية والتجربة الفردية وغيرها، وفيما يتعلق بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ أي فيما يتعلق بالمكان والزمان، ونقد المتن ونقد السند بالنسبة للسنّة، وإعطاء الأهمية والأولوية للاستدلال الحر بمختلف أشكاله ومن جهة 'حسن حنفي' قد "تمّ تطوير مقاصد المكلف والنية والفعل نظراً لتآكلها عند القدماء، وإبراز أهمية المباح وتضمن الطبيعة شرعيتها في ذاتها. وهناك دلالات أخرى متناثرة بين السطور مهمتها المقارنة المستمرة بين تحليلات القدماء ودلالات المحدثين. ولكن ما ظهر فيها يكفي لتطوير العلم من 'الموافقات' للشاطبي إلى مرحلة أبعد... وبعد ذلك ربما يمكن تأسيس 'علم أصول الفقه المطلق' هو العلم المتكامل الذي يجمع بين التاريخ واللغة والفعل، بين الأخذ بالوعي التاريخي والفهم بالوعي النظري والعطاء

[1] ـ حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الأول، ص٤٩٦.

بالوعي العملي بين الحاضر والماضي والمستقبل، بين الرسالة والمرسل إليه والمرسل إليهم فتنتهي القطيعة باسم النص، والحداثة باسم اللغة، ويتوجه الجميع نحو الفعل."[1] ومن جهة أخرى يساهم البحث الأصولي في 'من النص إلى الواقع' في علوم النص وعلوم اللغة لدى المجددين في العصر الحديث والمعاصر مساهمة تسمح بتحريك النص على كل المستويات وتحريك العلم ليعملا طبقاً لروح العصر وظروفه وحاجياته.

ومن حيث المنهج الذي اتبعه البحث في 'من النص إلى الواقع' أفرز نتائج كثيرة هي عبارة تحليلات جزئية وعامة ودلالات متناثرة في ثنايا البحث في 'تكوين النص' وفي"بنية النص" وهذه النتائج بعضها يتعلق بالمنهج الأصولي الكلاسيكي من حيث سماته ونصوصه وبنائه وبعضها يتعلق بالنص الأصولي المعاصر من حيث صورته ومضمونه ودوره. حيث جاء النص الأصولي الجديد المعاصر 'من النص إلى الواقع' على طريقة المحدثين لا على طريقة القدماء متكلمين أو فقهاء أو الاثنين معا كما جاء البحث فيه مستخدما مناهج وطرق جديدة ومستويات جديدة للتحليل، مناهج لغوية وتأويلية وظواهرية ومستويات مثل مستوى الشعور ومستوى البيئة الثقافية الجديدة. واستخدم طرق البحث المناسبة للموضوع، وهو النص الأصولي الذي يتضمّن بنية النص هذه البنية التي تتناولها البحث من حيث النشأة والتكوين في النص وخارج المؤلف ومن حيث هي تجربة إنسانية معيشة في ارتباطها بالتاريخ والمكونات الثابتة لعلم أصول الفقه كقواعد وكأصول، ومن الطرق المستخدمة في البحث طريقة تحليل النصوص أو طريقة تحليل المضمون بكافة بشروطها ولوازمها وأدواتها من قراءة وتحليل وتركيب وتعليق وتعقيب وشروح وتهميش ونقد واستنتاج سواء في شرح نشأة وتكوين البنية أو في شرح البنية ذاتها، كما تمّ استخدام المنهج التاريخي والمنهج البنيوي للإحاطة بالجوانب الصورية والجوانب المادية في النص الأصولي وفي منهجه ومنه إلى علم أصول الفقه كبناء نظري وكقواعد للسلوك.

تمكّن البحث من خلال المناهج المتبعة من التأريخ لأكثر من مائة نص أصولي وهو أمر غير معهود ي مصنفات علم أصول الفقه القديمة أو الحديثة، ناهيك عن كون البحث يمثل قراءة جديدة لأصول الفقه وللنصوص الأصولية من منظور جديد أساسه النزعة الظاهراتية دون اعتبارها من الثقافة الوافدة لأن لها جذور في التراث وامتداد في الثقافة العربية الإسلامية القديمة، ومناهجه معاصرة وإن كان لها هي الأخرى وجود لدى مفكري الإسلام القدماء مثل منهج المحدّثين، ومنهج الأصوليين ومنهج المؤرخين ومنهج

[1] - المرجع نفسه : ص٥٨٥-٥٨٨-٥٨٩.

التجريبيين وهي المنهج الوصــفي البنيوي والمنهج التاريخي واســتخدام التأويل وغيرها من المناهج العلمية المعاصرة، خاصة تلك المتبعة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وأهداف المنظور الجديد الذي انبثق منه البناء الجديد وانبثقت منه الصياغة الجديدة لعلم أصول الفقه هو تحريك هذا العلم طبقاً لروح العصر ومســتجداته وحاجاته، تطوير العلم ليصــبح مع الزمن علم أصــول الفقه المقارن إلى علم أصــول الفقه المطلق الذي يتجاوز الخصوصية والمحلية إلى التنوع والعموم من خلال التكامل بين الحضارات والثقافات والديانات في الشرق والغرب في الماضي والحاضر والمستقبل، وذلك من خلال التكامل بين أبعاد الشعور الإنساني في أصول الفقه، الشعور التاريخي والشعور النظري والشعور العملي.

خاتمة

إن ارتباط محاولة إعادة بناء أصول الفقه بمشروع 'التراث والتجديد' وبالفلسفة التي يقوم عليها عرّضها ويعرّضها لعدة انتقادات مثل المحاولتين السابقتين لإعادة بناء علم الكلام ولإعادة بناء علوم الحكمة. وانتبه صاحب المشروع لهذه المسألة إذ نجده يقدم نقدا ذاتيا في كل محاولة لاحقة للمحاولة السابقة، وقد يَرِدُ النقد الذاتي لمحاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في المحاولة الرابعة لإعادة بناء علوم التصوف في 'من الفناء إلى البقاء'، فيُحسب على المشروع ومحاولات إعادة بناء التراث وتجديده الانتماءُ إلى المذهب العقلي المعتزلي والانتماءُ الإيديولوجي وهو اليسار الإسلامي وربطه بالماركسية كاتجاه فلسفي وفكري. وطغيان العقل والواقع والمصلحة والعمل على الوحي مما يجعل المشروع وأعماله يفتقد الصبغة العلمية والتوازن في الرؤية وفي المنظور على المستوى النظري والعملي. وبهذا فالمشروع وأعماله لا تزيل التباين السائد في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة، ولا تُرضي التيار العلماني لأنها أعمال تراثية تقيم وزنا للتراث ولا ترضي التيار السلفي لأنها أعمال تعطي الأولوية للعقل والمصلحة والواقع والعمل على الوحي. فهي أعمال تُحسب على العلمانيين لكنها ليست علمانية كما تُحسب على السلفيين لكنها ليست سلفية، هذا التفرد وهذه الخصوصية هما ما يميّز فكر 'حسن حنفي' وفلسفته وسائر أعماله عن غيرها.

على الرغم من الانتقادات التي تعرّضت لها وتتعرض أعمال 'حسن حنفي' في قراءة التراث وفي قراءة الآخر وفي قراءة الواقع تبقى تتصدر الواجهة حاليا على الساحة الفكرية في العالم العربي والإسلامي. ومحاولتُه تجديد علم أصول الفقه عمل من هذه الأعمال فيه الدعوة إلى تجاوز القديم وفيه الكثير من التجديد وفيه الإبداع وفيه الكثير من التناقضات والعيوب. فهو اجتهاد ردّ الفقه وأصوله إلى الواقع قصد معالجته ولحفظ مصالح الفرد والمجتمع والأمة، ولتحقيق حاجات الإنسان عامة القريبة والبعيدة، المادية والروحية، الدنيوية والأخروية، وهذا هو مبتغى الإسلام ومقصده. ودور المسلم ومسؤوليته هو التمكين لأحكام الإسلام وقيّمه على أرض الله.

محمد أركون وإشكالية تأويل النص الديني في التاريخ العربي الإسلامي

سعيدون زروقي[1].

ولد محمد أركون سـنة ١٩٢٨ بإحدى قرى منطقة القبائل الجزائرية من عائلة بسـيطة[2]، إنتقل رفقة عائلته إلى بلدة عين الأربعاء بولاية عين تموشـنت غرب ولاية وهران حيث باشـر دراسـته الإبتدائية هناك، إنتقل بعدها إلى وهران ليزاول دراسـته الثانوية. درس أركون الأدب العربي، الفلسـفة، القانون بجامعة الجزائر[3]. إهتم في دراسـته بفكر الفيلسـوف والمفكر الفارسـي ابن مسـكويه فاختاره موضـوعا لأطروحته بدلا عن مشـروعه الإثنولوجي حول الممارسـة الدينية في منطقة القبائل الجزائرية في جامعة السـوربون في باريس[4]. تميز فكر محمد أركون بالإعتدال حيث كان يرفض كل أشكال التمييز والفصل بين الحضارات الشرقية والغربية حيث راح يدعوا من خلال محاضراته، مقالاته، خطاباته وكتبه إلى التقارب ونبذ الخلاف وسوء فهم الآخر وبث روح الحوار بين الحضارات من أجل إنتاج تكامل إنساني حضاري. من بين المهام التي كلف بها محمد أركون: - أستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون بباريس ١٩٨٠. – باحث مرافق في برلين ١٩٨٦/١٩٨٧. – عضو مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن. من أهم مؤلفاته: - الفكر العربي. - الإسلام: أصالة وممارسته. – تاريخية الفكر العربي الإسلامي. - الفكر الإسلامي: قراءة علمية. – الإسلام: الأخلاق والسياسة. – الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد. – من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي. – من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي؟. – الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. بين التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، قراءات القرآن، وغيرها من الكتب التي ألفها رفقة آخرين. تحصل محمد أركون على عدة جوائز أهمها: جائزة بالمز الأكاديمية، جائزة ابن رشد للفكر الحر، جائزة ليفي ديلا فيدا لدراسـات الشـرق الأوسـط في كاليفورنيا، دكتوراه شـرف من جامعة إلكسير. توفي محمد أركون بباريس في سبتمبر ٢٠١٠ ودفن في المغرب.

---

[1] باحث في العلوم الاجتماعية جامعة وهران الجزائر

[2] S. Arkoun, « Les vies de Mohammed Arkoun ». Paris PUF 2014, p 63 .

[3] نفس المرجع. ص ٥٤.

[4] نفس المرجع. ص ٧٦.

قد يكون محمد أركون أحد أبرز المفكرين والباحثين اللذين اهتموا بدراسة الفكر العربي-الإسلامي. تميز هذا المفكر عن غيره بتطبيق أحدث المناهج العلمية والأكاديمية، بل وأسّس منهجا جديدا أسماه علم الإسلاميات التطبيقية لغرض دراسة المجتمعات العربية والإسلامية ومن تمّ تحطيم التصورات الضّخمة والأفكار المشوّهة التي ورثتها الشعوب العربية والإسلامية من ماضيها والتي تفرض نفسها كمسلّمات مقدسة. إن أركون بمنهجه هذا وبمغزاه العملي يهدف إلى حل المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات العربية خصوصا والإسلامية عموما وذلك بالانخراط الكامل داخلها.

ينطلق أركون في أبحاثه حول الإسلام في حركة تفكيك هادفا إلى إخضاع الإسلام إلى تساؤلات العقل النقدي، قراءة للموروث الإسلامي بأدوات نظرية ومنهجية حديثة وحوار في إطار ما بين الثقافات، بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية حيث أضحت اليوم جد ضرورية حسبه، وذلك لغرض إجلاء سوء الفهم المتبادل. أيضا، حسب أركون يوجد فوارق ثقافية، مؤسساتية، قانونية، إقتصادية واجتماعية كبيرة تفصل في أواخر هذا القرن هذين العالمين ذوي القيم، المفاخر والأمل الذين نسميهما عموما "إسلام" و"غرب": تسميتان تحجبان وتكتمان داخل اللامفكر فيه *(L'impensé)* وكذا نزاع تاريخي ضخم، قضايا الثقافة والحضارة، إقصاء إستراتيجيات سياسية وممارسات تربوية. حتى للأسف برامج بحوث خاصة بالعلوم الاجتماعية كما أنها ممارسة في مجال الهيمنة في عالمنا المقحم في نظام العولمة[١]. حسب أركون، "من الضروري الحذر من الهيمنة الممارسة من طرف الإبستمية[٢] الغربية المعاصرة"[٣] التي ترجع الإسلام في اللامفكر فيه خال من أي تناسق سوسيولوجي ولكن أيضا من خطاب إسلامولوجي متطور بفكر إسلامي كلاسيكي. إن دراسة الإسلام حسب أركون تستلزم جردا شاملا وموّسعا لأهم التعابير في الإسلام، والعمل على إعادة بناء مصدرها الاجتماعي والتاريخي، وصف مضامينها وكذا تحديد وظائفها. إنه جرد ينبغي أن يبدأ بوصف وتحليل اللّغات المكتوبة والمنطوقة، السلوكات الطقوسية، الممارسات الإقتصادية والسياسية، إبداعات فنية... إلخ. هذه التعابير اليومية للإسلام تصنف في ثلاثة حقول: ديني، سياسي،

---

[١] M. Arkoun, « *La laïcité et le dialogue interreligieux* ». in J. Boissonnat, M. Bon, Semaines sociales. XXIIe session des sciences sociales de France tenue à Issy-les Moulineaux et intitulée *: Les migrants, défis et richesse pour notre société*. Paris. Bayard/Centurion 1998, p 176.

[٢] تشير إبستمية حقبة زمنية إلى نمط تفكير، كلام وتصور للعالم بحيث يتوسع ليشمل كل الثقافة. يصنف M. Foucault في مؤلفي: (L'archéologie du savoir, Les mots et les choses) ثلاث إبستميات متتالية: إبستمية النهضة، إبستمية العصر الكلاسيكي وإبستمية العصر الحديث.

[٣] M. Arkoun, *« La connaissance de l'islam : problèmes épistémologiques »*. Encyclopédie Universalis France S. A .Paris 1996. Corpus 12, p 676 .

وثقافي ضمنها نستطيع استخلاص عدة عوامل اجتماعية منطوية فيها بهدف الحصول على فوائد مادية ورمزية التي تعكسها هذه التعابير.

حسب محمد أركون قبل القرن الحادي عشر كانت هناك مساحات من الحرية تسمح للعقل البشري للتعبير عن نفسه أو يؤكد ذاته، ولكن هذه المساحات سرعان ما أغلقت بقرار من السلطة السياسية، فبعد أن عرف العصر الكلاسيكي مرحلة نوعية من الانفتاح تجلى في ترجمة أعمال فلاسفة الإغريق واليونان والتفاعل حضاريا وإنسانيا مع أفكار أرسطو وأفلاطون، تميزت المرحلة العثمانية بالركود والانسداد بحيث لم يترجموا أي نصّ لفيلسوف أوربي وبقوا منغلقين على أنفسهم ضمن سياج عقائدي ودوغمائي للدين.

خضع النص الديني في تاريخ العرب والمسلمين إلى تأويلات وتفاسير متعددة غلب عليها الطابع الإيديولوجي، حسب الأهواء والميول السياسية. ففعل السياسيون ما فعلوا بالنصوص فقاسوها حسب مقاييسهم وواجهوا خصومهم بذلك، فاستأجروا الأقلام واشتروا ضمائر المثقفين والشعراء بالمال، المناصب والامتيازات، ينطبق ذلك على الأمويين، العباسيين ومن تبعهم، ولم يسلم النص الديني من هذه التأويلات والتفاسير التي طغى عليها الطابع السياسي والإيديولوجي حتى في زمننا هذا.

يرى أركون أن الفقهاء المتكلمين مارسوا نوعا محددا من التفسير وحددوا منهجية معينة من الفقه والقانون وهذان الشيئان حوّلا الخطاب القرآني ذو البيئة الأسطورية المجازية إلى المجازية المفتوحة على العديد من المعاني والدلالات إلى خطاب معياري صارم وقانون فقهي شديد الجمود، يضاف إلى ذلك أن العلوم الأصولية الممارسة على هذا النحو من قبلهم، ثم تطبيق القانون القضائي التشريعي من قبل السلطة الرسمية التي تستمد منه مشروعيتها، قد أدّيا إلى إلغاء تاريخية القيم الأخلاقية-الدينية والأحكام الفقهية، فأصبحت تبدوا وكأنها خارج التاريخ وخارج المشروطية الإجتماعية، أصبحت لا تمس ولا تناقش. إن الفقهاء بربطهم الأحكام الشرعية بالأصول الإلهية والنصوص المقدسة بشكل تعسفي لا مبرر له، إنما حوّلوا بذلك المعطيات الاجتماعية التاريخية العابرة والآتية إلى نوع من المعايير المثلى والأحكام المتعالية والمقدسة التي لا تتغير ولا تتبدل. هنا يكمن أصل المشكلة وجذورها[1] حسب محمد أركون.

في هذا الصدد يشير مفكرنا إلى مجموعة من العلماء والفقهاء لعبوا دورا هاما في خدمة السلطة الشرعية الرسمية ووضعوا أنفسهم تحت تصرفها. لقد كان الماوردي المتوفى سنة (٤٥٦هـ/١٠٦٤م) أحد هؤلاء العلماء والفقهاء والمعروف بكتابه "الأحكام السلطانية في إصلاح الرعي والرعية"، الذي ألفه بطلب من الخليفة القائم، حيث شرع من خلاله في الكلام عن القواعد المثالية التي اتبعتها السّنة من أجل تعيين

[1] محمد أركون، "الإسلام، الأخلاق والسياسة ". اليونسكو- باريس ١٩٨٦. ص ١٧٢-١٧٣.

الخليفة الشــرعي والحفاظ على ســلطته وصــلاحياته. لقد تشــكلت هذه الرؤيا حســب مفكرنا بواســطة سلسلة من الانتقاءات والاختيارات والحذف[1].

على صــعيد آخر وبنوع من الجرأة والشــجاعة طبق أركون مناهجه حتى على أقدس النصــوص الدينية في الإســلام وهو القرآن الكريم، حيث يقول، ينبغي أن ننظر إلى القرآن من خلال مقارنته بالكتب المشــابهة له في الثقافات الأخرى (أي مع التوراة والإنجيل)، فالمقارنة هي أســاس النظر والفهم[2]. إن الدراســات القرآنية حســبه تعاني من تأخر كبير مقارنة بالدراســات التوراتية والإنجيلية، الشــيء الذي يعكس ذلك التفاوت بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوربية أو الغربية[3].

حسب محمد أركون، طرأت على النص القرآني عمليات استئصال وتلاعب خلال عملية الانتقال من المرحلة الشــفهية إلى مرحلة الكتابة والتدوين. حيث يقول في "قضــايا في نقد العقل الديني": (إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدوّنة النصّية الرسمية المغلقة أي إلى مرحلة المصحف، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات. فليس كل الخطاب الشــفهي يدوّن وإنما هناك أشــياء تفقد أثناء الطريق. نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلاً.

يضيف أركون قائلا، "إن القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوّارة الغزيرة: كالتوراة والأناجيل والنصــوص المؤسّســة للبوذية أو الهندوســية[4]. بهذا يكون مفكرنا أركون قد تجاوز كل الحدود وكل الخطوط الحمراء، خصوصا عندما وضع القرآن الكريم في نفس الخانة إلى جانب التوراة والأناجيل وكتب المجوس والهندوس، الشــيء الذي يدفع للتســاؤل حول منطق وطبيعة هذه المقارنة ومدى جدوى وفعالية مناهج مفكرنا في مثل هذه المسائل!

يقدم أركون شواهد أخرى لتعرض النص الديني إلى التأويل والتفسير حسب الميول العقائدية أو السياسية فيتحدث عن مسألة الإمامة والخلافة وكيف أن شريحة من المسلمين مالت إلى صالح علي بن أبي طالب وعرفوا بالشــيعة حيث يرون فيه خليفة رســول الله (ص) من بعده. بينما تنفي ذلك وتعارضــه شــريحة أخرى عرفت بأهل بالســنة، ترى هذه الأخيرة أن حديث غدير خمّ الذي مفاده أن رســول الله (ص) أوصــى بابن عمه علي (ض) لأن يخلفه من بعده قائلا "من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله" والذي يحتج به الشيعة ضد خصومه ليبرروا أحقية

---

[1] نفس المرجع. ص ١٣٥.

[2] محمد أركون، الفكر الأصــولي واســتحالة التأصــيل. نحو تاريخ آخر للفكر الإســلامي. ترجمة هاشــم صــالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة ٢٠٠٧. ص ٢٢.

[3] نفس المرجع ص ٢٢/٢٣.

[4] نفس المرجع ص ٣٥-٣٦.

الإمام علي (ض) لخلافة رسول الله (ص)، بينما يرى السنة أنه مجرد حديث يحث المسلمين على حب علي لا أكثر نافيين جملة وتفصيلا ما تدعيه الشيعة. إن حديث غدير خم ليس وحده الذي اختلف حوله المسلمين وانقسموا فرقا ونحل بل هناك أكثر من حديث وأكثر من آية قرآنية كل فرقة تؤول حسب عقيدتها وميلها السياسي. فعلى سبيل المثال نجد العلامة الحلي توفي (سنة ٧٢٦هـ/١٣٢٦م) ألف كتابا مشهورا أسماه "منهاج الكرامة في معرفة الإمامة"، حيث قام المؤلف من خلاله بعرض النصوص المقدسة التي تبرهن بشكل قاطع على حق علي وذريته في اعتلاء منصب الإمامة. استشهد العلامة الحلي من أجل تعزيز موقفه بأربعين آية قرآنية وأحد عشر حديثا نبويا تشير صراحة إلى علي. إلا أن ابن تيمية راح يفند ذلك ويدحضه في كتابه المعروف بمنهاج السنة[١].

إن هذان الكتابان يقدمان فكرة واضحة جدا عن كلا التراثين الكبيرين في الإسلام. وكلتا الرؤيتين صحيحتين حسب أتباعها. لقد تشكلت هاتان الأرتدوكسيتين شيئا فشيئا خلال القرون الأولى للإسلام، ثم تطورتا وتبلورتا بشكل نهائي على شكل وعيين جماعيين إثنين وعقيدتين لاهويتين وسياسيين في آن واحد، وكل من هاتين العقيدتين ترى في نفسها العقيدة الصحيحة وأنها تمثل الإسلام الحقيقي. حسب محمد أركون هذا الجدل والصراع بين الحلي وابن تيمية ليس إلا مثالا واحدا من جملة من الأمثلة الأخرى التي لا تعد ولا تحصى[٢].

إن آية الولاية وآيات أخرى، وأحاديث السقيفة، الثقلين، الحق، المنزلة، الدعوة، العشيرة والأقربين إضافة إلى أحاديث أخرى معظمها لا تنكرها السنّة ولكنها تؤولها بطريقة مختلفة عن الشيعة. رأت السنة في هذه النصوص وغيرها مقاصد ومعاني أخرى غير التي تقول بها الشيعة وبذلك تركت المسألة مفتوحة ودون جواب محدد[٣].

على كل حال يرى مفكرنا أركون أن الفكر الإسلامي فشل من خلال خطيه الشيعي والسني في أن يضع المناقشة على الخط الصحيح من أجل إيجاد منفذ أو حل، بالعكس ظل هذان الخطان يحاربان بعضهما بعضا بكل ما أوتيا من قوة من خلال طرح الحجج والأدلة والبراهين لإثبات صحة ما تدّعيه كل فرقة. ظل الأمر على هذا الحال إلى يومنا هذا دون تحقيق أي تقارب أو إجماع حول تأويل النصوص ومعانيها بسبب ضياع الكثير من الشهادات والوثائق عن تلك الفترة الحاسمة من تاريخ الإسلام والمسلمين. لذلك يقترح أركون بديلا آخرا يتمثل في المقارنة والمقارعة بين الفلسفتين السياسيتين المتضمنتين في

---

[١] محمد أركون، "الإسلام، الأخلاق والسياسة ". اليونسكو- باريس ١٩٨٦. ص ١٣٢

[٢] نفس المرجع. ص ١٣٣

[٣] محمد أركون، "الإسلام، الأخلاق والسياسة ". اليونسكو- باريس ١٩٨٦. ص ١٤٤.

النظرية السـنية والأخرى الشـيعية حول مسـألة الخلافة والإمامة، دون أن يعني ذلك التخلي عن النقد التاريخي للنصوص ونقلها[١]... إلخ.

إن مفكرنا أركون وبشجاعته وجرأته وبمناهجه العلمية التي طبقها في دراسـته للترات وللمجتمع العربي-الإسلامي يكون قد اقترب كثيرا من تشخيص معظم المشكلات التي عانى ومازال يعاني منها العرب والمسلمين وجعلتهم ينقسمون وفقا لانتماءات مذهبية، طائفية وعرقية، لعل من بين أهم النقاط الحساسة التي ميزت تاريخ العربي والمسلمين والتي أثارت اهتمام محمد أركون هي مسألة تأويل النص الديني انطلاقا من فترة حكم الأمويين ثم العباسيين، العثمانيين ومن تلاهم.

قائمة المراجع:

١/ محمد أركون، "الإسلام، الأخلاق والسياسة ". اليونسكو- باريس ١٩٨٦.

٢/ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي. ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة ٢٠٠٧.

3/ Arkoun, M, *« La laïcité et le dialogue interreligieux ».* in J. Boissonnat, M. Bon, Semaines sociales. XXIIe session des sciences sociales de France tenue à Issy-les Moulineaux et intitulée*: Les migrants, défis et richesse pour notre société*. Paris. Bayard/Centurion 1998 .

٤/ Arkoun, M, *« La connaissance de l'islam: problèmes épistémologiques ».* Encyclopédie Universalis France S. A .Paris 1996. Corpus 12 .

5/ Arkoun, S, *« Les vies de Mohammed Arkoun ».* Paris PUF 2014 .

---

[١] نفس المرجع. ص ١٣٣.

التاريخ وفنون التأويل

د. بن مصطفى دريس[1]

مقدمة:

يرى هرنشـــو بـأن التـاريخ مـدوّنـة العصـــور الخوالي، وكتـابها الحـافظ لأخبـارهـا، أو هو التـدوين القصـــصـــي لمجرى الأحداث العالمية كلها أو بعضـــها[٢]، ويعرفه ابن خلدون بأنه:" فن يوقفنا على أحوال الماضـين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سـيرهم والملوك في دولهم وسـياسـتهم حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا" [٣] وفي ذلك إشـــارة إلى التاريخ البراغماتي الذي يقصـــد منه أخذ العبرة والتجربة.

أما حسـب المؤرخ الايطالي المعاصر- بينديتو كروشـه- فإن التاريخ كله هو تاريخ الحاضر، فنحن حسبه لا نبغي حقا من دراسة التاريخ غير التعرف على الإطار الذي نعيش فيه ومعرفة أصوله[٤]، إن الزمن يبدو جامدا وثابتا ما لم تكتنفه أحداث ينتجها حراك الانسان في صـراعه مع الطبيعة أو مع أبناء جنسـه، فـالزمن لا معنى لـه بلا أحـداث تـاريخيـة أو دون وجود الانســـان داخل هـذا الزمن، وكأني بتلك الأحداث علامات وضـعت على جانبي الطريق الذي يتمثل في الزمن فأصـبحت مفاصـل ومعالم تعطي له معنى، لكن السـؤال الذي طرح نفسـه بإلحاح على الفلاسـفة وبعض رجال الدين هو هل أن الانسـان هو صـانع تاريخه بلا منازع أم أن الطبيعة هي التي توجهه في ذلك أم أن التاريخ نتاج مشترك لإرادة الانسان والطبيعة معا ؟

يدرك الجميع بأن التاريخ هو سـرد للأحداث في سـياقها الزّمني، لكننا اذا تأملنا في الموضـوع جيدا أدركنا بأن كل حادثة تاريخية تحمل معنيين: الأول يتمثل في أحداث التاريخ ذاتها والتي وقعت في الماضــي، والمعنى الثاني ويتمثل في رواية الناس أو المؤرخ لها، فمهما كان نقل المؤرخ للحادثة التاريخية موضوعيا بعيدا عن المبالغة أو الذاتية إلا أنه وعبر الزمن ظهرت اتجاهات عديدة حاولت إخراج التاريخ من عقمه بمحاولة

---

[1] جامعة مولاي الطاهر سعيدة-الجزائر كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية.

[٢]. حسين فوري النجار، التاريخ والسير، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة -مصر-١٩٧٤ م، ص٩.

[٣]. عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت -لبنان-٢٠٠١، ص١٣.

[٤]. حسين فوري النجار، المرجع نفسه، ص١٠

معرفة العوامل الأساسية المتحكمة في سير وقائعه واستخلاص القوانين العامة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مر الزمن، فظهرت فلسفة التاريخ القائمة على مقولة أو مبدا العلّية أو السببية التي يلجأ معها الفيلسوف الى اختصار الأسباب والعلل ليفسرعلى ضوئها التاريخ العالمي، فذهب البعض الى تفسيرها تفسيرا لاهوتيا ميتافيزيقيا وآخرون ذهبوا إلى تفسيرها تفسيرا عقليا وطرف آخر فسرها تفسيرا ماديا اقتصاديا بينما حاول آخرون أو توصلوا إلى التوفيق بين اتجاهات متناقضة في تأويل الحادثة التاريخية.

أ-التأويل اللاهوتي الديني في تفسيرالتاريخ:

ويتزعم هذا الاتجاه ويكاد ينفرد به القديس أوغسطين عبر ما عرف بنظرية العناية الالهية أو التخطيط الالهي وهو يري من خلالها بأن الله هو الذي يسير التاريخ أو يصنعه بما يصيب به الناس من خير وشر مستدلا في ذلك على ما أصاب روما من خراب ودمار نتيجة لتردي الأخلاق، وهذا ما يتوافق مع العقيدة الاسلامية "واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة[1]" أي أنه يَعُمُّ بِهَا الْمُسِيءَ وَغَيْرَهُ، لَا يَخُصُّ بِهَا أَهْلَ الْمَعَاصِي وَلَا مَنْ بَاشَرَ الذَّنْبَ، بَلْ يَعُمُّهُمَا، حَيْثُ لَمْ تُدْفَعُ وَتُرْفَعُ. ومفاد نظرية أوغسطين أن التاريخ مسرحية ألّفها الله ويمثلها البشر-وفي نفس الوقت فهي تنفي العشوائية والمصادفة في الأحداث التاريخية لأنها لا تعني إلا الفوضى والعبث[2] وبالتالي فالإيمان بالنظرية يستوجب الايمان بالله، وما دام الانسان جزءا من هذا الكون فيسري عليه ما يسري على باقي أجزاءه، فالشمس والقمر وباقي الأجرام السماوية تخضع لنظام دقيق وضعه الله، ومن ثم فالكون-الطبيعة- مظهر لقدرة الله، والإنسان مظهر لعنايته، ولو أن بني اسرائيل حصروا تلك العناية فيهم باعتبارهم شعب الله المختار وأن الاله -يهوه- يتدخل في وقائع التاريخ من أجلهم وبذلك فأحداث التاريخ تتخذ مسارا مستقيما لتستكمل غرضه وهو العودة بهم الى أرض الميعاد[3].

إن مفهوم العناية الالهية قديم جدا فقد ظهر في معظم الحضارات القديمة مثل المصرية والبابلية والأشورية والأكادية ثم اليونانية، أي أنها لم ترتبط بديانة معينة لكنها اتخذت طابعا مسيحيا بعد ظهور المسيحية فتبلورت لدى أكبر فلاسفة اللاهوت المسيحي -سان اوغسطين-الذي نصّب نفسه مدافعا

---

[1]. سورة الانفال، آية ٢٥.

[2]. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكمدرية-مصر-١٩٧٥م، ص١٦٦.

[3]. رأفت غنيمي الشيخ ـــ فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر١٩٨٧- ١٩٨٨م، ص٨٣، انظر أيضا أحمد محمود صبحي،المرجع نفسه، ص١٦٧.

عنها في وقت أوشــكت فيه الامبراطورية الرومانية على الأفول وانتشــار أفكار معادية للمســيحية ترى بأنها سبب رئيس في انحلال الدولة وضعفها [1].

ان التأويل الميتافيزيقي للأحداث التاريخية يتنافى ويتعارض تماما مع فكرة التعاقب الدوري للحضارات التي يعتبر ابن خلدون عبد الرحمن من أهم من نظّروا لها بدعوى أن الحوادث لا تتكرر لأن أهم حادثة في التاريخ حسب اللاهوت المسيحي هي حادثة صلب المسيح وهي حادثة لن تكرر بالطبع ومعها ينتفي القول أو الاعتقاد بها[2]. نعم هناك من يرى بأن التاريخ لا يعيد نفســه ويعادون بذلك أصحاب مقولة ((لا جديد تحت الشــمس)) إذ لكل زمن طابع يميزه وحوافز تتعلق بـه لا تتعلق بغيره وأن المجتمع يتجدد باســتمرار، فالإنســان القديم -النياندرتال- في نظرهم غير الانســان الحالي الذي ركب الجو وســبر أغوار البحار[3].

إن نظرية العناية الالهية تفسر التاريخ كله تفسيرا ميتافيزيقيا لاهوتيا فبخصوص حادثة الطوفان التي تعد معلما تاريخيا في مســار البشــرية واعتبرت منطلقا للتأريخ في فترة من تاريخ البشــرية على غرار الأحداث التاريخية الكبرى كحادثة نزول آدم إلى الأرض أو صلب المسيح عيسى أو عام الفيل وغيرها، فهي تفسر في ضوء الخطيئة الأصلية من ناحية بما اقترفه قوم نوح من فساد وظلم وكفر بالله، واكتمال معناها بظهور المسيح من ناحية أخرى أي أن كل ذلك كان حدثا في مسار التمهيد والتمكين لظهور المسيحية التي تمثل أكمل مظاهر العناية الإلهية[4].

رغم احســاس كل منا بوجود قوة خفية تراقبنا وتوجهنا أحيانا ورغم وجود فرق إســلامية آمنت بالعناية الالهية مثل الصوفية التي رأت بأن الانسان يسير وفق الارادة الالهية فنادوا بذلك الى الاستكانة والخنوع فتعرضوا لانتقادات شديدة من أطراف أخرى ترفض التصوف فكرا وممارســة، والمعتزلة الذين رأوا بأن هناك ارادتان: ارادة انســانية عبارة عن ميل ورغبة وشــوق يحدث للإنســان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه، ورأوا بأنه من شروط استقلالية الفعل الانساني عن ارادة الخالق أن يكون لهذا الانسان ميل ورغبة في الفعل دون أن يكون ذلك الميل مخلوقا لله ســبحانه وإرادة الهية لا توجب الفعل الانســاني لأنها حســب اعتقادهم لو أوجبته لأوجبت كل ما تعلقت به وأن حال المريد -الانســان-بكون المراد مقدورا له أو

---

1. أحمد محمود صبحي،المرجع نفسه،ص١٦٨.
2. رأفت غنيمي الشيخ ـ، المرجع السابق، ص٨٣، أحمد محمود صبحي المرجع السابق،، ص١٦٨.
3. حسين فوزي النجار، المرجع السابق، ص٧١.
4. أحمد محمود صبحي،المرجع السابق،ص١٧٠.

مقدورا لغيره[1] وإخوان الصــفا المؤمنين بفكرة المهدية التي تمثل لب عقيدتهم وتقارب عقيدتهم في هذه النقطة مع اليهود في أملهم في أرض الميعاد إلا أنها اتخذت لدى الشـيعة الاســماعيلية طابعا تنجيميا لا تفسيرا للتاريخ، أي أنها لم تأت في سياق عام يفسر المسار والحيثيات وإنما اتجهت مباشرة إلى الهدف الذي تؤمن به، إلا أن مفهموها لدى سان أغسطين أيضا لا يمكن أن يؤمن به غير مسيحي لأنه حصر مفهومها في أصول الايمان المسيحي(٢).

إن الكثير من المفكرين والفلاسفة ينتقدون القديس أوغسطين في بعض جوانب نظريته وخاصة حينما يصور ويجعل من البشر قطع شطرنج في لعبة على رقعة الزمان بين الله والشيطان وحينما يصور بني اســرائيل على انهم ممثلو الخير أو مدينة الله -city of god والبقية يمثلون مدينة الشـيطان بينما نجدهم هم الذين قتلوا أنبيائهم بغير حق. في حين نجد البعض يســايره في ما ذهب اليه مثل هيجل الذي يمثل عمودا من أعمدة المدرســة العقلية حينما يقول بأن أحداث العالم لا تترك نهبا للمصــادفات والعلل الخارجية وإنما هناك حكمة الهية أو تدبير وعناية الهية توجه العالم، فكل ما يحدث في العالم يحدث طبقا لخطة الهية(٣).

لقد قدر لهذه النظرية أن تســتمر وتســود الفكر الأوروبي لمدة تقارب العشــرة قرون إلى أن جاء علماء ومفكرو عصــر التنوير الذين انتقدوها بشــدة ليخلصــوا الشـعوب الأوروبية من هيمنة الكنيســة ورجال الدين الذين اســتغلوا مراكزهم في اســتغلال تلك الشــعوب، ليحيها وينادي إليها الأســقف جاك بوسويه '١٦٢٧-١٧٠٤ بعد أكثر من اثنا عشرة قرنا و الذي قال ((إذا كنا نؤمن بقدرة الله في الطبيعة فأولى أن نؤمن بعنايته في تاريخ الانسان)).

إن نظرية العناية الالهية طيلة فترة سيادتها واستمرارها مثلت بلسما مخففا لمحن الكثيرين، فقد ظلت تبعث الأمل في نفوس اليهود إبان محنهم وشتاتهم بالعودة إلى أرض الميعاد، كما أحيت الأمل في نفوس رجال الدين حينما وجهت الانتقادات للمســيحية بأنها ســبب بلاء الامبراطورية الرومانية، وحتى لدى المسـلمين حين نجد في بعض الأحيان أحاديثا بغض النظر عما إذا كانت صـحيحة أو ضـعيفة تبين حتمية التاريخ والفعل الانساني بتقرير الله المسبق لمصيره كالحديث القائل ((قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع

---

[1]. انظر عبد الباري محمد داوود، الارادة عند المعتزلة والاشــاعرة -دراســة فلسـفية إسـلامية دار المعرفة الجامعية، الاسكمدرية، مصر ١٩٩٢، ص٥٣-٥٤.

[2]. أحمد محمود صبحي،المرجع السابق، ،ص١٧٠.

[3]. رأفت غنيمي الشيخ، المرجع السابق، ص١٤٣.

الرحمن يقلبه كيف يشاء)) و((كل ميسّر لما خلق له))، ((الشّقي من شقى في بطن أمّه والسّعيد من سعد في بطن أمّه))[1].

ب/الاتجاه العقلي في تأويل التاريخ: كان أكبر رد على نظرية العناية الالهية هي نظرية التقدم التي جاء بها فولتير[2] وكوندورسيه اللذان ركزا على تاريخ العقل البشري وعزفا عن سرد الأحداث الخاصة بالحروب وتاريخ الحكام لأنها تمثل أمورا مألوفة في التاريخ وهي بالنسبة للتاريخ كالأمتعة بالنسبة للجندي تمثل عائقا له[3]، فكان بذلك منتجا للفلسفة الأولى للتاريخ بمحاولة اقتفاء التعليل الطبيعي في تطور العقل البشري ونبذ التفاسير الخارقة للطبيعة والتخلي عنها.

إن فولتير كان من أشد المعارضين لفكرة بناء التاريخ على أساس ما جاء في قصص العهد القديم وانتقد بشدة القديس أغسطين الذي حصر العناية الالهية في بني اسرائيل دون غيرهم من الشعوب وأكد ايمانه بوجود عناية الهية شاملة [4]، ان دعاة نظرية التطور المستند الى الفعل البشري قد جعلوا من مسار التاريخ خطا مستقيما متصاعدا باستمرار في حين نجد التاريخ مليئا بالأحداث التي مثلت انتكاسات حقيقية في هذا المسار، وليس أدل على ذلك ما جاءت به نظرية التعاقب الدوري للحضارات التي يعتبر ابن خلدون رائدا لها، وبين أن كل حضارة تمر بمراحل أساسية ثلاثة وهي الشباب والشيخوخة ثم الهرم والأفول أوالسقوط، فكم من الدول عرفت تقدما وعظمة وقوه انهارت نتيجة لما يصيبه أهلها من الترف الذي يرى بن خلدون بأنه مظهر من مظاهر التقدم والحضارة في نفس الوقت سبب مهم من أسباب السقوط والانهيار والتي مرت بنفس المراحل والظروف والأسباب المؤدية للسقوط.

هذا ما يسمى أيضا بالتكاثر المادي الذي يرى فيه عبد الحليم عويس حفرة تقع فيها الحضارات ويعطينا مثلا عن ذلك أهل الاندلس الذين لم يكتفوا بنا تضمه أرضهم فراحوا يستوردون وسائل البناء الفخم من اليونان وايطاليا وافريقية وكل أنواع مواد الزينة من ذهب وفضة وجواهر وعرفوا كيف يقفون

---

1. محمود محمد صبحي، المرجع السابق، ص٣٣٦.

2. هو فرانسوا ماري اروي دو فولتير من مواليد باريس العاصمة الفرنسيةسنة ١٦٩٤ ممن اب مسجل للعقود وأو ارستقراطية النسب وقد ماتت وهي تلده فلم تره البتة، عرف بحجته ونقاشه في الامور اللاهوتية، عاصر فترة حكم لويس ١٤ ولويس ١٥ الذي سجنه بالباستيل سنة ١٧١٧ م لمدة تقارب السنة، هو صاحب مسرحية- أوديب -التي هاجم من خلالها رجال الدين الذين رأى فيهم خارجين عن المسار المخول لهم، ونتيجة لاستمرار مهاجمته للطبقة الارستقراطية فقد دخل الباستيل ثانية ليختار منفاه نحو انجلترا سنة ١٧٢٦م ونتيجة لاعجابه بالبلد فقد ألف كتابه رسائل عن الامة الانجليزية-، امتاز بحدة احساسه وتشاؤمه فقد كتب الى الماركيز دي فلوريان سنة ١٧٧٠ قائلا ((إن نهاية الحياة كئيبة ومنتصفها لا يساوي شيئا وبدايتها مضحكة)) انظر اندري كريستون، فولتير-حياته -آثاره -فلسفته، ط٢، ترجمة صباح محي الدين، منشورات عويدات، باريس-لبنان١٩٨٤م، ص٥وما يليها.

3. - رأفت غنيمي الشيخ، المرجع السابق، ص١٠٧.

4. نفسه، ص١١١.

أموالهم على فنون المعيشة الى حد لم يصل اليه إلا قليل من الأمم فكان ذلك سباب من أسباب ضياع الاندلس المفقود[1].

ولنا في تاريخنا العربي الاسلامي أمثلة أخرى فنجد دولة المرابطين التي دانت لها رقعة واسعة من افريقية وبلاد الأندلس قد ضعفت وسقطت نتيجة لضعف القيادة العليا للبلاد أي منذ تولي علي يوسف بن تاشفين الحكم واستبداد الأمراء فيما يورده المراكشي بقوله ((... فظهرت في بلاده مناكر كثيرة وذلك لاستيلاء أكابر المرابطين على البلاد ودعواهم الاستبداد وانتهوا في ذلك إلى التصريح فصار كل منهم يصرح بأنه خير من علي[2] أمير المسلمين وأحق بالأمر منه))[3]، أضف إلى ذلك الخلاف المحتدم على السلطة بين ابراهيم بن تاشفين وعمه اسحاق بن علي وتخاذل الجند وتخليهم عن روح التقشف والجهاد التي تربوا في مهادها لتأثرهم بحياة الترف الاندلسية[4]، ثم دولة الموحدين التي قامت على أنقاضها فاجتهد قادتها إلى أن بلغت ذروة القوة والمجد بما شهدته من امتداد شمل بلاد المغرب من برقة شرقا إلى المغرب الأقصى غربا وبلاد الاندلس ما لبثت أن تعرضت لنفس مسببات الزوال من ترف ونفور من ساحات الوغى وإهمال السلطة الجيش الذي يعتبر قوة الصدام لدى الدولة فلم يعد بعض أفراده يسل سيفا من غمده فكانت موقعة العقاب بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير وعجلت بنهايتها فتظهر على انقاضها دويلات انطبقت عليها نفس الأسباب التي أدت الى زوالها.

إن فولتير ودعاة نظرية التقدم حينما وصفوا مسار التاريخ البشري بالمتصاعد ربما قصدوا التطور الفكري الذي ورغم انهيار الدول والحضارات فإن الأفكار والعلوم والنظم الاجتماعية تطعم وتتطور، وهم يوافقون في ذلك ما ذهب إليه ابن خلدون في أن المجتمعات الانسانية ذاتها تتقدم من حالة التأخر والبدائية الى التحضر والمدنية[5] مرورا بمجموعة من المراحل تختلف زمنيا من مجتمع لأخر وأن المرحلة اللاحقة أحسن وأرقى من التي سبقتها، فاليابان التي حققت في ما يقارب نصف قرن نهضة لم يحققها الغرب إلاّ في قرون لم تقض الحرب العالمية الاولى والثانية على تطوره ربما عطلته أو كبحته بشكل مؤقت لكنها لم تقض عليه، ففي وقت وجيز نهض هذا العملاق ليقارع من جديد أكبر القوى الاقتصادية وهي الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السّوفياتي الذي انهار لتكمل روسيا وريثته المشوار وتعود من جديد

---

١. عبد الحليم عويس، التكاثر المادي وأثره في سقوط الاندلس، ط١، ذار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٤، ص٩-١٠.

٢. المقصود هنا علي الامير المرابطي.

٣. المراكشي (أبي محمد عبد الواحد بن علي)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، الطبعة لأولى، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م، ص١٧٧.

٤. حسن علي حسن، الحضارة الاسلامية في المغرب والأندلس -عصر المرابطين والموحدين- ط١، مكتبة الخانجي، مصر ١٩٨٠، ص٤٣.

٥. عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص٤٦٥ وما يليها.

إلى مكانتها كأكبر منافس للوم أ، أي أن المرحلة الســابقة حتى ولو كانت نهاية لهذه الدولة أو المجتمع فإنها تكون قد هيئت الفرصــة والأرضـية لقيام مرحلة أرقى منها، ويسـتند التنويريون في مذهبهم هذا على نظرية التطور البيولوجي الذي شــهدته الكائنات الحية وعلى رأسـها الانســان الذي يمثل أرقى مراحل التطور البيولوجي ليقود بقية المخلوقات[1] وأن تقدم الانسان المستمر متضمن في الطبيعة.

أما هيغل[2] صــاحب نظرية أو فكرة **العقل يحكم التاريخ** فيرى بأن تاريخ العالم هو مســار تكافح فيه الروح لكي تصــل إلى الوعي بذاتها -أي تكون حرة -ومن ثم فالتاريخ ماهو إلاّ تقدم الوعي بالحرية، وكل مرحلة من مراحل ســيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية[3]، لكننا من جهة أخرى نجده متفقا مع ماركس في أن أفعال الناس إنما تصــدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصــالحهم الخاصــة والتي يراها بأنها المصدر الوحيد للسلوك وبهذا يكون الانسان هو المسئول عن توجيه مسار التاريخ، فيثني على من قدموا الخدمات الجليلة لأوطانهم وللبشرية ويدين من جرّوا على البشرية وأوطانهم النكبات والشرور، ورغم ذلك فهو يرى بأن المنفعة الخاصــة للأشــخاص أو الحاجات الجزئية هي العامل الذي يخرج المبادئ الى حيز الوجود وتتحقق على أرض الواقع وهنا ندرك نوعا من التناقض مع الذات لدى هيجل حين يرد مســار التاريخ للعناية الالهية ثم الى الاشخاص من خلال تحقيق رغباتهم.

ج/ الاتجاه المادي في تفسير التاريخ:

إن ما يميز الانسان عن باقي المخلوقات هو التطور المستمر على مستوى الفكر والانجازات منذ أن وجد على ســطح البســيطة خلافا لباقي المخلوقات التي تتصــرف بالغريزة، ولم تشــهد أي تطور في نمطها المعيشي والسلوكي ومن أمثلة ذلك النحل الذي يبني خليته بشكل هندسي رائع ودقيق لكن حالته الآنية هي نفسها التي كانت منذ ملايين السنين لان الله هو الذي أعطاه تلك القدرة دون أن يكون له فيها اختيار -وهذا وفقا للآية ((وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشــجر ومما يعرشــون ثم كلي من كل الثمرات فاســلكي ســبل ربك ذللا........))[4] والمقصــود بقوله: وأوحى ربك إلى النحل أي ألهمه، والمراد بالإلهام أن الله قرر في أنفسها هذه الأعمال العجيبة، من بناء للبيوت المسدّسـة من أضلاع متساوية دون وســائل قياس، وهذا ما يبين لنا تدخل الله في توجيه الحياة الحيوانية متلما تدخّل في توجيه الكثير من

---

[1]. انظر رأفت غنيمي الشيخ، المرجع السابق، ص٩٨-٩٩.

[2]. هو وليهلم فريديريك هيجل ولد في ٢٧ أوت ١٧٧٠م بشتوتغارت الألمانية درس اللاهوت بمدينة توبنجن وهذا ما أثر في شخصيته وتكوينه الى جانب الاحداث التي عاصرها مثل أحداث الثورة الفرنسية التي حملت شعار -حرية-مساواة -إخاء، كما عايش دخول نابليون بونابرت الى مدينة برلين العاصــمة البروسـية والإرهاصــات الاولى لتوحيد الامارات الالمانية التي تجاوز عددها الثلاثمائة.

[3]. رأفت غنيمي الشيخ، المرجع السابق، ص١٤٤.

[4]. سورة النحل، الأية ٦٩.

الأحداث التي غيرت مجرى التاريخ كإيحائه إلى أم موسى بوضعه في الثابوت وإلقائه في اليم وطمأنتها في نفس الوقت بعدم الخوف عليه ورده اليها مستقبلا.

مرّ الانســان بمراحل تطورية عديدة بداية بمرحلة الشــيوعية البدائية التي تقاســم فيها أفراد المجتمع الجهد والعمل فانعدم فيه النظام الســياســي الواضـح المعالم وباكتشــافه للمعادن وعلى رأســها البرونز والحديد وتطور الحرف ظهر تقسيم جديد للعمل أكثر تعقيدا فأصبح صانعا مخالفا بذلك لجنس الحيوان، لكن وبمرور الزمن أحـدثـت هـذه الطفرة نفس اختلالات اجتمـاعيـة عميقـة انتهـت إلى ظهور المجتمعات الطبقية والتي يفســر ماركس التاريخ على أســاســها، أي تفســيرا ماديا نجد أســبابه في العامل الاقتصــادي، فعلى عكس المؤرخين الذين يجدون للحادثة التاريخية مجموعة من العلل والأســباب بعد دراستها دراسـة شـاملة فإنه يحصرها في سـبب واحد هو الصـراع بين الطبقات الاجتماعية، أي أن لبّه هو العمل والانتاج وهذا ما يتجلى من خلال مقولته أن طرق انتاج احتياجات الحياة المادية تكيف المجرى الاجتماعي والســياســي والروحي بصــفة عامة))[1]، وعلى عكس المؤرخ الذي يعطي للأحداث تعليلا تجريبيا بعديا فإننا نجده لدى ماركس وفلاســفة التاريخ عموما تأمليا قبليا فيوجهون أحداث التاريخ كله لخدمة منظروهم في حل مشكلة طارئة.

إن ماركس يفسر كل عمل إنساني تفسيرا ماديا غائيا فحتى الدوافع السيكولوجية حسبه تدعمها من الباطن الأحوال المادية، فالناس يصــيغون تاريخهم الخاص مهما تكون نتيجته وذلك من حيت أن كل فرد يجري وراء غايته المرغوبة شــعوريا[2]، ويرى ماركس وأتباعه أن العامل الاقتصــادي هو الأكثر فعالية ضــمن الأنظمة الاجتماعية وهو الســبب الرئيس فيما عرفت البشــرية من حروب وصــراعات كالحروب الصليبية وحركة الاصلاح الديني وقيام البروتستانتية والثورة الامريكية والثورة الفرنسية والثورات القومية الانفصــالية في أوروبا ســنة ١٨٣٠ و١٨٤٨م. وبما أن العامل الاقتصــادي يقع على مســتويين مختلفين أي طبقتين اجتماعيتين متمايزتين فقد نظّر كارل ماركس بأن سـجل التاريخ هو صـراع بين الطبقات المختلفة في المجتمع.

الخاتمة:

لقد ميز الله الانســان عن باقي المخلوقات بالعقل والتميز فجعله حرا في اختيار أفعاله وفي نفس الوقت فهو مســئول عن نتائجها، لكن كل مؤمن معتقد بوجود خالق للكون يدرك بأن الله بشــمل برعايته وعنايته هذا الكون وما يحتويه، وهذا ما توصل إليه الفيلسوف الألماني كانط بنظريته التي وفّق من خلالها بين العقل والعناية الالهية في صـناعة التاريخ، إذ يرى بأن الانســان شــرير بطبعة تصــدر أفعاله عن طمع

. انظر رأفت غنيمي الشيخ، المرجع السابق، ص١٦٥. [1]

[2]. رأفت غنيمي الشيخ، المرجع السابق، ص١٦٦.

وغرور وحب للذات، فكان لزاما أن يصطدم بمطامع ومصالح الآخرين، الأمر الذي أدى عبر التاريخ الطويل إلى المنازعات والحروب الاقليمية والعالمية.

ألم تندلع الحربان العالميتان الأولى والثانية نتيجة لتصادم وتداخل المصالح الدولية؟ ألم تكن الحرب الكونية الثانية نتيجة لمطامع ألمانية في استرجاع مصالحها المتمثلة في ممر وميناء دانزيغ ؟ ألم يهدد نابليون بونابارت أوروبا كلها وأجزاء أخرى من العالم لإرضاء غروره بإقامة امبراطورية فرنسية؟ ألم تتكرر نفس القضية مع أدولف هتلر حين رهن أمن وسلام العالم مقابل تحقيق مطامح ناتجة عن غرور وعقدة عظمة -الرايخ الالماني-؟.

ويرى كانط بأن الانسان رغم ما يقوم به من أعمال شريرة وحتى الحروب هي وسيلة للطبيعة-الله- لتحفيز ودفع الانسان نحو التقدم، نعم فالحروب رغم ما تؤدي اليه من مآسي عظيمة كالحرب العالمية الاولى التي ادت الى قتل ما يزيد عن عشرة ملايين نسمة والثانية التي أدت الى وفاة أكثر من خمسين مليون نسمة ناهيك عن المشردين والمعوقين والأيتام والأرامل إلا أنهما دفعتا البشرية نحو التقدم المادي والعلمي بشكل كبير فتطور الطيران والملاحة ووسائل النقل بشكل عام وظهرت أدوية كثيرة قضت على أمراض كانت مستعصية في وقت سابق.

كما يرى بأن الانسان مهما يبدو له أنه متحرر في القيام بأفعاله ويرى بأن الحروب شر له إلا أن هناك حكمة كبيرة من وراء ذلك وهي الدفع بالإنسان إلى الابتكار وتحريك نوازع البحث عن الاحسن فالحروب مثلا تؤدي إلى تسارع الاختراعات التي قد تضره وتهدد مستقبله لكن وكنتاج جانبي لذلك تؤدي إلى ظهور اختراعات تقلل من شقائه وتعبه وتوفر له الرّفاه.

كما أن الانسان الذي يرى مصلحته في الأمن والاستقرار والابتعاد عن الحروب رغم أنها من صنعه لا يدرك غاية الطبيعة من ذلك ألا وهي استمرار ونماء وتطور العنصر البشري، فنخلص للقول بأن الانسان يتجه الى تحقيق غاياته وأهدافه لكنه في نفس الوقت يتجه مع بني جنسه الى تحقيق مشيئة الله المبتغاة من وجوده.

قائمة المراجع المعتمدة:

-أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكمدرية-مصر-١٩٧٥م.

اندري كريستون، فولتير-حياته -آثاره -فلسفته، ط٢، ترجمة صباح محي الدين، منشورات عويدات، باريس-لبنان١٩٨٤م.

رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر١٩٨٧- ١٩٨٨م.

-عبد الباري محمد داوود، الارادة عند المعتزلة والاشاغرة -دراسة فلسفية اسلامية- دار المعرفة الجامعية، الاسكمدرية، مصر١٩٩٢.

١. -عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشــر والتوزيع، بيروت -لبنان-٢٠٠١.

٢. عبد الحليم عويس، التكاثر المادي وأثره في ســقوط الاندلس، ط١، دار الصــحوة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٤م.

حسين فوري النجار، التاريخ والسير، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة -مصر-١٩٧٤ م.

-المراكشــي (أبي محمد عبد الواحد بن علي)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م.

حســن علي حســن، الحضــارة الاســلامية في المغرب والأندلس -عصــر المرابطين والموحدين- ط١، مكتبة الخانجي، مصر ١٩٨٠م.

التأويل حدوده وجمالياته
من خلال كتاب: في ظلال القرآن لسيد قطب

د. بهلول شعبان[1]

١-١-التأويل بين المفهوم والغاية:

يرجع المصطلح المعجمي للتأويل في تأسيسه أنّ "أصله في اللغة من الأول، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة والمصير، وقد أولته، فآل أي صرفته فانصرف، فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني وقيل أصله من الإيالة وهي السياسة فكأن المؤول للكلام يسوس فيضع المعنى فيه موضعه. "[2]"ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن كلمة تأويل وردت في القرآن سبع عشرة مرة، في حين أن كلمة تفسير لم ترد سوى مرة واحدة ولا شك أن هذا يدل على أن كلمة تأويل كانت أكثر دورانا في اللغة بشكل عام-وفي النص بشكل خاص-من دوران كلمة تفسير ولعل السر وراء هذا الدوران أن التأويل كان مفهوما معروفا في الثقافة قبل الإسلام ارتبط بتفسير الأحلام أوتأويل الأحاديث"[3].

ومن الآيات التي تضمنت كلمة التأويل قوله تعالى:﴿وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾[4]﴿قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين﴾[5] "وإطلاق لفظ حديث على الحلم في سياق التأويل يرجع إلى أن المفسر أو المؤول لا يقوم بتأويل الحلم ذاته بل يقوم بتأويل الحديث الذي يقصه صاحب الحلم عن حلمه، بمعنى أنه يقوم بتأويل العبارات اللغوية التي يصوغ بها صاحب الحلم الصور التي رآها في النوم فيكون التأويل هنا منصبا على الصور من خلال وسيط هو الحديث"[6]ومن الآيات أيضا ﴿ولنعلمه من تأويل الأحاديث﴾[7]﴿ولا يأتينكما طعام إلا نبأتكما بتأويله﴾[8]﴿سأنبئك بتأويل ما لم

---

[1] قسم اللغة والأدب العربي كلية الآداب واللغات الفنون -جامعة سعيدة-

[2] الزركشي، بدر الدين محمد ابن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر ط٣، بيروت، لبنان، ١٩٧٦، ص:١٤٨/١٤٩

[3] ناصر حامد أبو زيد مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص:٢٢٦.

[4] سورةيوسف، الآية:٦.

[5] سورة يوسف، الاية:٤٤.

[6] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص:٢٣٢.

[7] سورةيوسف، الآية:٢١.

[8] سورةيوسف، الآية:٣٧.

تستطع عليه صبرا﴾[1] ومعنى التأويل في سياق الآية السابعة والثلاثون"الإخبار عن حدوث أمر قبل وقوعه بالفعل، ويوسف هنا يؤكد لزملائه في السجن قدراته التأويلية التي لا تقتصر على تأويل الأحلام والأحاديث بل يتجاوز ذلك الإخبار عن الاشياء قبل حدوثها. "[2]

ويتشابه هذا التأويل لهذه الأحداث مع تأويل الأحداث في سورة الكهف "إن معنى التأويل هنا الكشف عن الدلالة الخفية للأفعال وهنا الدلالة الخفية الباطنة لا تنكشف إلا من خلال أفق غير عادي هو العلم اللّدنّي الذي أوتيه العبد الصالح ولقد كان اعتراض موسى نابعا من تأويل هذه الأفعال بناء على أفقه الفكري وعلمه ومن خلال هذه الأفق بدت له الأفعال قبيحة إذا شئنا استخدام المصطلح الكلامي حتى جاء التأويل النابع من أفق آخر وبين له حسنها، إن الكشف عن الدلالة الخفية الباطنة للأفعال أو تأويلها معناه الكشف عن الأسباب الحقيقية بمثابة الكشف عن الأصول. "[3] وبذلك يتحدد المفهوم هنا بمرجعية الشيء وتحديد حكمته المبتغاة"إن معنى التأويل إذن هو العودة إلى أصل الشيء سواء كان فعلا أو حديثا لاكتشاف مغزاه. "[4] فالتأويل يرّد الدلالات إلى أسبابها الباطنة"إن لكل حدث أو فعل أو حديث (ظاهرا أو باطنا) والباطن لا ينكشف إلا بالتأويل الذي يرد الظاهر إلى أصوله وأسبابه الحقيقية"[5].

لكن المفاهيم الجديدة قدحرّرت هذا المفهوم من معجميته التي تعود به إلى الخلف وجعلت له مفتاحا في الرؤية المستقبلية للفعل أو الحدث من خلال الغايات التي يحققها النص"لكن كلمة تأويل كما تعني الرجوع إلى الأصل تعني أيضا الوصول إلى هدف وغاية، وإذا كان الرجوع إلى الأصل حركة عكسية فإن الوصول إلى هدف وغاية حركة متطورة نامية. . فالتأويل متابعة الشيء بالسياسة والإصلاح حتى يصل إلى غايته ومنتهاه ومن هذه الدلالة ورد الاستخدام القرآني للتأويل بمعنى العاقبة كما في الآيات التالية"[6] التي تحدد هذه الدلالات لمعنى التأويل بالعاقبة"وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير

---

[1]سورةالكهف، الآية:٧٨.

[2] ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص:٢٢٧.

[3] ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص:٢٢٩.

[4]المرجع نفسه، ص، ن.

[5]المرجع السابق، ص، ن.

[6]المرجع السابق، ص:٢٢٩- ٢٣٠.

وأحســن تأويلا"[١]﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرســول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شــيء فردوه إلى الله ورسوله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا ﴾[٢]

"ولكن إذا كانت الكلمة تعني الرجوع إلى الأصل وتعني أيضا الوصول إلى الغاية والعاقبة، فإن الذي يجمع بين الدلالتين هو دلالة الصــيغة الصــرفية (تفعيل) على الحركة وهي دلالة أغفلها اللغويون في تحليلهم المعجمي، لذلك يمكن القول أن التأويل حركة بالشيء أو الظاهر إما في اتجاه الأصل بالرجوع أو في اتجاه الغاية العاقبة بالرعاية والسياسة ولكن هذه الحركة ليست حركة مادية بل هي حركة ذهنية عقلية في إدراك الظواهر والدليل على ذلك أن كل الاســتخدامات التي ناقشــناها حتى الآن تضــيف (التأويل) إلى (الأحاديث) أو إلى (الأحلام) أو (الرؤيا) أو إلى(الحب) أو (الفعل)، والتأويل المضاف إلى كل هذه الألفاظ يعني حركة ذهنية لاكتشاف الأصل بالرجوع أو للوصول إلى الغاية بالسياسة. "[٣]

لقد كان فهم الأولين للتأويل فهما لم يجانبه الصــواب وقد أعطى الدكتور نصــر حامد أبوزيد فهما جديدا للتأويل من خلال قراءته النســقية لقوله تعالى:﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه، آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشــابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشــابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله، والراســخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾[٤]تعتمد هذا القراءة التجاورية لمعطيات اللغة واســتنباط مفهوم جديد"فالآية تتحدث عن حركة (اتباع)-وهي حركة ذهنية لا مادية-للمتشــابه وذلك لتحقيق هدفين، وذلك بدلالة المفعول لأجله (ابتغاء)، هما (الفتنة)و (التأويل). ومعنى ذلك أن الحركة الذهنية حركة في اتجاه (هدف) و(غاية)، لأنها حركة (اتباع) لا(رجوع)، ولذلك فالمعنى هنا المقصود من (التأويل) هو الوصول إلى الغاية. وهذا المعنى يتجاوب مع (ابتغاء الفتنة)، فالغاية من اتباع المتشــابه إيقاع الفتنة والوصــول إلى غايته وعاقبته. ومن الطبيعي أن يكون الوقف في قراءة باقي الآية عند اسم الجلالة (الله) وأن تكون الجملة التالية لها﴿والراسخون في العلم يقولون﴾جملة مستأنفة، ويكون العطف على سبيل المقابلة بين حالتين وفريقين. إن خطأ القدماء في فهم الآية-ومن ثم خلافهم حولها-يرتد إلى خطأ فهم دلالة (التأويل) من جهة، وإلى خطأ في استنتاج أن الآية تضع

---

[١] سورة الأإسراء الآية ٣٥.

[٢]سورةالنساء، الآية:٥٨.

[٣] ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص: ٢٣١/٢٣٠.

[٤]سورةآل عمران الآية:٠٧.

قانونا عاما للمتشـــابه من جهة أخرى. إن التأويل المنهي عنه بفحوى الخطاب هو التأويل الذي يســتهدف الفتنة، والتأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو (الغاية) و(العاقبة) المجهولة للبشر. "[1]

١-٢-الظلال بين التفسيروالتأويل:

يقول أحد الفلاسـفة المعاصـرين: "والتفسـير هو توقف عند منطوق الخطاب للوقوف على مراد المؤلف ومقصـود النص. وهو يشـكل اسـتراتيجية أهل المحافظة ودعاة التطابق مع الأصـول في صـراعهم حول ملكية الحقيقة. أما التأويل فهو اسـتنطاق الخطاب عما لا ينطق به أو صـرف اللفظ إلى معنى يحتمله. إنه خروج بالدلالة وانتهاك للنص ولهذا فهو يشـكل اسـتراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة ودعاة التجديد وإعادة التأسيس. "[2] وإذا كانت هذه الرؤية تأخذ بعض مفاهيمها ومصطلحاتها من أبجديات النقد الحداثي وإجراءاتها على النصـوص البشـرية، ولكنها قد تشـير إلى المنهجين اللذين قارب بهما القارئ النص القرآني؛ الاتجاهين المعروفين في تعاملهما مع النص القرآني وهما التفسـير بالرواية، والتفسـير بالرأي الذي حمّل النص بعض التأويلات التي تتصـادم مع بنائه التركيبي ودلالته وقصـديته اسـتجابة للفكرة والرأي الإيديولوجي أو للفرقة على حساب النص.

تميز المنهج الدراسـي في ظلال القرآن بالاعتماد الذاتي وباعتماد الوسـائط مرة أخرى ولهذا وجدنا المؤلف مفسـرا ومؤولا وأديبا في معظم الظلال، ولقد اسـتجابت هذه المنافذ للمبادئ التي أقامها صـاحبها وتبناها، وهو نقل الأثر والتأثير والفاعلية الغائبة عن حسّ القارئ المعاصـر، فإذا كان التفسـير هدفه الشـرح والبيان والإفهام فمن الوسـائط التي اعتمدها المؤلف وركز عليها هي التفسـير بالرواية وخاصـة اعتماده على التفسير العظيم لابن كثير وهدفه ربط النص القرآني بنص الحديث إذا علمنا أن تفسير ابن كثير يعتمد على المنهج التفكيكي البنائي حيث أنه ينطلق من تجميع الأحاديث، ثمّ يرتبها ترتيبا حسـب الصحة إلى أن يصل إلى اعتماد أصحها بعد أن يكون قدترك ضعيفها وغريبها، أما منهجه الأدبي التصويري هو إعادة حركة التلقي والاسـتجابة النافذة لمدلولات النص ليتجدد العقل والقلب مع تلك النصـوص ليسـتعد ويتهيأ لمضـامين النص، وإنّ إعادة بعث لحظة التجديد ليس بالأمر الهين إنها تتطلب تقمص الحادثة تقمصا كاملا حتى يصير الشخص بالمكان والزمان، وكأن اللحظة حاضرة وذلك المنهج لا تتحقق

---

[1] ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص:٢٣١.

[2] ينظر:علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ط٢، المركز الثقافي العربي الدار البيضـاء، ص:٥٣-٥٤-٥٥.

غاياته التأثيرية إلا بتبصير القرّاء بمغزى النصوص وغاياتها العظيمة في عالم النفس والواقع وهذا لا يكون إلا بقراءة النصوص وتأويلها في هذ الاتجاه الحركي.

أما إجراءات التأويل عند سيد قطب فإنه يمارس بها الحركة الذهنية المتقدمة إلى الأمام فيبصّر قارئه بالمغزى والغايات التي يحققها النص في واقعه إن استجاب له وطاوعه، ولذلك فهو يركز كثيرا على التأويلات الأمامية فيقف على مغزى النص في عالم النفس وعالم الواقع وهناك فرق واضح بين التفسير والتأويل، فإذا كان الأول قصده المعرفة والإفهام، فإن الثاني قصده التأثير وبناء العلاقة بين القارئ والنص وإذا رجعنا إلى المعاجم اللغوية وجدنا هناك اختلافا بين التفسير والتأويل بين الشكل والهدف والوظيفة "أن ثمة فارقا هاما بينهما يتمثل في أن عملية التفسير تحتاج دائما إلى (التفسرة) وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيصل إلى اكتشاف ما يريد في حين أن (التأويل) عملية لا تحتاج دائما هذا الوسيط بل تعتمد أحيانا على حركة الذهن في اكتشاف أصل الظاهرة أو في تتبع عاقبتها وبكلمات أخرى يمكن أن يقوم التأويل على نوع من العلاقة المباشرة بين الذات والموضوع في حين أن هذه العلاقة في عملية التفسير لا تكون علاقة مباشرة بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصا لغويا وقد يكون شيئا دالا وفي كلتا الحالتين لا بد من وسيط يمثل علاقة من خلالها تتم عملية فهم الموضوع من جانب الذات."[1]

فالتفسير سنده الرواية وينطلق من الاتباع والسماع، أما التأويل فإنه ينطلق من الخبرة العلمية الذاتية التي يقلبّها الذهن حتى يصل إلى الغاية المرادة وإلى المغزى الهادف، ولذلك فالتفسير قد يأخذ الآية مستقلة وينطلق في شرحها وإيضاحها بجلب نصوص أخرى تضيئها وتوسعها في الإطار المعرفي والإفهامي، أما التأويل فإن حركة الذهن فيه تأخذ الآية وتنظر في سابقها ولاحقها بالنظر إلى سياقها لتتفق مع التراكيب المتجاورة أماما وخلفا بحيث يكون في النهاية المعنى المستنبط موافقا، وإذا أردنا التمثيل لذلك نجد أن المؤلف قد تناول تركيبا ميزه الانفتاح التأويلي ففي تعقيبه على قوله تعالى ﴿وإذا أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا، أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا. وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذنا منكم ميثاقا غليظا ﴾[2]يجد المؤلف مدخلا تأويليا يسمح به النص وخاصة في انتقال المفعول به المضمر المحذوف إلى الانفتاح والدلالة المتنوعة، تاركا في حذفه فضاء واسعا للتأويل، فلو ذكر لكان مختصرا قاصرا محدودا له سلطة النص الظاهر، ذلك أنّ العنصر الحاضر يقطع ويبطل كلّ التأويلات حوله عكس المعنى الغائب، هذا الحذف يفتح فضاء تأويليا يسمح للذهن بحركة إلى

---

[1] ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص:٢٣٢.

[2]سورةالنساء، الآية: ٢٠-٢١.

الخلف والأمام إلى الماضي والمستقبل"ويدع الفعل (أفضى) بلا معنى محدد يدع اللفظ مطلقا يشع كل معانيه ويلقي كل ظلاله ويسكب كل إيحاءاته ولايقف عند حدود الجسد وإفضاءاته، بل يشمل العواطف والمشاعر والوجدانات والتصورات والأسرار والهموم والتجاوب في كل صورة من صورة التجاوب، يدع اللفظ يرسم عشرات الصور لتلك الحياة المشتركة أناء الليل وأطراف النهار وعشرات الذكريات لتلك المؤسسة التي ضمتهما فترة من الزمان وفي كل اختلاجة حب إفضاء، وفي كل نظرة إفضاء، وفي كل لمسة جسم، وفي كل اشتراك في أمل أو ألم إفضاء، وفي كل تفكيرفي حاضر مستقبل إفضاء، وفي كل شوق إلى خلف إفضاء. وفي كل التقاء في وليد إفضاء... كل هذا الحشد في التصورات والظلال والأنداء والمشاعر والعواطف يرسمه ذلك التعبير الموحي العجيب ﴿وقد أفضى﴾"[1].

أما الحركة الذهنية التأويلية إلى الأمام فهي تستهدف الزوجين المطلقين لإنهاء هذه العلاقة في أسمى معاني الافتراق، افتراق قائم على الإحسان وعلى السماحة الإنسانية"فيتضاءل إلى جوار ذلك المعنى المادي الصغير ويخجل الرجل أن يطلب بعض ما دفع وهو يستعرض في خياله وفي وجدانه ذلك الحشد من صور الماضي، وذكريات العشرة في لحظة الفراق الأسيف، ثم يضم إلى ذلك الحشد من الصور والذكريات والمشاعر عاملا آخرا من لون آخر﴿وأخذنا منكم ميثاقا غليظا﴾هو ميثاق النكاح باسم الله وعلى سنة الله.. وهو ميثاق غليظ لا يستهين بحرمته قلب مؤمن وهو يخاطب الذين آمنوا ويدعوهم بهذه الصفة أن يحترموا هذا الميثاق الغليظ"[2]

هذا الذي تؤكده نصوص أخرى في حالات الطلاق ومنها قوله تعالى ﴿ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين﴾[3]﴿وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين﴾[4] ولتجنيب أحد الطرفين العنت والمشقة جراء الملاحقة المادية أوإلحاق الضرر بالأولاد، وللحفاظ على علاقة الوّد والتعاون لإكمال المسيرة الزوجية التي مازال يجمعهما الأولاد ذكرى في الأذهان والشعور رغم افتراق الأبوين، فعمل المؤلف من خلال هذه الحركة التأويلية تنشيط الطاقة الخيالية لاستيعاب شريط الذكريات بصورة مفصلة"فالتأويل هو التفات إلى كثافة المعنى ومفاضلة بين وجوه الدلالة"[5] فقد ساعدت هذه الحركة التأويلية القارئ على تجميع الصور المشتتة والغائبة والمغيبة في لحظة الموقف العسير ومن ثم

[1] في ظلال القرآن، ج١، ص:٦٠٦-٦٠٧.
[2] المصدر السابق، ج١، ص:٦٠٧.
[3] سورةالبقرة، الآية:٢٣٤.
[4] سورةالبقرة، الآية:٢٣٩.
[5] علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، ص:٥٣.

يعمل النص بهذه الآلة التأويلية على تهدئة النفوس والتخفيف من درجات الاحتقان في اتخاذ القرارات السليمة التي لا تلحق الضرر بأطراف هذه المؤسسة الصغيرة(الأسرة).

التأويل حركة فكرية ذهنية تفتح مجالا بعد مجال وفضاء بعد فضاء مسلكها اللانهائية والتكثيف الدلالي والإنتاج المضاعف، إلا أنّنا نستطيع أن نضع لهذه الآلية حدودا حينما يكون النص صريحا لا يقبل اللفّ والدوران والانفتاح فحين نجده أنه قد يدفعنا نحو الأمام والتكثيف الدلالي، تصبح الحركة نشطة والدلالة متدفقة، فالأولى يفرض فيها النص سيطرة ويرفض أي مداراة، وفي الثانية يطاوع النص القارئ، ويقبل عليك إن رفضت ويراودك عند عزوفك ويمد أمامك الجسور والمفاتيح والمرتكزات ويأخذك حين تشاء "فقد نمضي بهذا التأويل إلى حدوده القصوى غير آبهين بأية حدود أو عوائق وقد تحيطه بسلسلة من الحواجز و الإرغامات يرى فيها دليلا على أننا فهمنا ما تود العلامة قوله. "[1]إن عملية التأويل ليست وليدة لحظة بل إنها عملية لها مرجعياتها الفكرية، ولها عمق في التاريخ والأساطير والفلسفة والمنطق والحركات الصوفية والباطنية، إنّ مرجعياتها تكمن في الانتاج الإنساني وآلياته، يرجع الفكر المعاصر حالات التأويل المطبقة على النص، إلى حالتين يمثلان أرقى أشكال التأويل.

٢-٣-حالات التأويل:

٢-٣-١-التأويل المرجعي المقيد:

"يكون فيها التأويل محكوما بمرجعياته وحدوده وقوانينه وضوابطه الذاتية، فالتأويل وفق هذه الصياغة يتشكل من سلسلة قد تبدو من خلال المنطق الظاهري للإحالات- أنها لا متناهية- فكل علاقة تحيل على علاقة أخرى وفق مبدأ المتصل الذي يحكم الكون الإنساني، إلا أنّ ما يحدد اللامتناهي هو في ذات الوقت ما يقف حاجزا أمام التأويل ويخضعه لإرغامات تدرجه ضمن كون متناهي، فما دام الكون يقتضي لكي يدرك، مفصله يمثل من خلالها باعتباره كيانات خاصة(لا وجود لكيانات مطلقة حسب تعبير يورس) فإن هذه الحواجز والحدود تقلص من حجم (السميوزيس) وتفرض عليها غايات بعينها، ولسنا هنا- حسب هذا التصور- أمام كبت أو كبح لجماح قوة دلالية لا تعرف التوقف، بل نحن أمام عمل ينمو ويكشف عن نفسه داخل السياقات الخاصة(لا يتعلق الأمر بـــــ"نهاية") بل بتفصيل مدلول على آخر،

[1]إمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ت سعيد بنكراد، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ص:٠٩.

والخلاصة إن التأويل ليس فعلا مطلقا، بل هو رسم لخارطة تتحكم فيها الفرضيات الخاصة بالقراءة وهي فرضيات تسقط انطلاقا من معطيات النص، مسيرات تأويلية تطمئن إليها الذات المتلقية"[1]

ولذلك وجدنا الدارس وهو يتناول الآية من سورة المائدة قد أوقف جماح التأويل حينما عجزت أدوات القراءة إدراك المقاصد خوفا من مزالق التأويل المنكرة، فهو لم يطمئن إلى ما توصل إليه من قراءة أو حتى إلى القراءات السابقة، يقول معقبا على قوله تعالى:﴿ ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح في ما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا، والله يحب المحسنين﴾[2]:"ولم أجد في أقوال المفسرين ما تستريح إليه النفس في صياغة العبارة القرآنية على هذا النحو وتكرار التقوى مرة مع الإيمان والعمل الصالح ومرة مع الإيمان ومرة مع الإحسان، كذلك لم أجد فيه تفسيرا لهذا التكرار في الطبعة الأولى من هذه الظلال ما تستريح إليه نفسي الآن. . وأحسن ما قرأت-وإن كان لا يبلغ من حسي مبلغ الارتياح- هو ما قاله ابن جرير الطبري (الاتقاء الأول هو الاتقاء بتلقي أمر الله بالقبول والتصديق والدنيوية به، والعمل والاتقاء الثاني الاتقاء بالثبات على التصديق، والثالث الاتقاء بالإحسان والتقرب بالنوافل)، وكان الذي ذكرته في الطبعة الأولى في هذا الموضع هو(إنه توكيد عن طريق التفصيل بعد الإجمال فقد أجمل التقوى والإيمان والعمل الصالح في الأولى، ثم جعل التقوى مع الإيمان في الثانية، ومرة مع الإحسان وهو العمل الصالح، في الثالثة ذلك التوكيد مقصود هنا للاتكاء على هذا المعنى ولإبراز ذلك القانون الثابت في تقدير الأعمال بما يصاحبها من شعور باطني، فالتقوى. . تلك الحساسية المرهفة برقابة الله والاتصال به في كل لحظة، والإيمان بالله والتصديق بأوامره ونواهيه، والعمل الصالح الذي هو الترجمة الظاهرة للعقيدة المستكنة، والترابط بين العقيدة الباطنة والعمل المعبر عنها. . هذه هي مناط الحكم لا الظواهر والأشكال. . وهذه القاعدة تحتاج إلى التوكيد والتكرار والبيان)"وأنا، اللحظة لا أجد في هذا القول ما يريح أيضا، ولكنهلم يفتح عليّ شيء آخر. . والله المستعان"[3] وهو اعتراف ضمني صريح بتعدد القراءة وتعدد الإنتاج وانفتاح النص، وأنّ القراءة غير نهائية وأن الدلالة لا نهائية وأن التأويل ليس له حدود في مواضعه.

[1] إمبرتو إيكو، التأويل بين السميائية والتفكيكية، ص:١١.

[2] سورةالمائدة، الآية:٩٥.

[3] في ظلال القرآن، ج٢، ص: ٩٧٨-٩٧٩.

٢-٣-٢-سلطة التأويل الحر:

"يدخل فيها التأويل متاهات لا تحكمها أية غاية فالنص نسـيج من المرجعيات المتداخلة فيما بينها دون ضابط ولا رقيب ولا يحد جبروتها أي سلطان فهذه المتاهة تدرج التأويل ضمن كل المسيرات الدلالية الممكنة وضمن كل السياقات التي ينتجها الكون الإنساني باعتباره يشكل كلا متصلا لا تحتويه الفواصل والحدود، فالتأويل من هذه الزاوية لا يروم الوصول لغاية بعينها فغايته الوحيدة هي الإحالات ذاتها فاللذة- كل اللذة- هي أن لا يتوقف النص عند الإحالات وألا ينتهي عند دلالة بعينها، فما دام النص توليفا لأسس بالغة التنوع والتعدد فلا وجود لأية صفة قادرة على استيعاب مخلفات سلسلة التأويلات هاته. فالبحث عن عمق تأويلي يشكل وحدة كلية تنتهي إليها كل الدلالات سيظل حلما جميلا من أجله ستستمر مغامرة التأويل حتى وإن كان الوصول إلى هذه الوحدة أمرا مستحيلا. "[١]

٢-٤-صور التأويل:

٢-٤-١- التأويل المتناهي:

وهو نموذج له أصول حضارية تمتزج داخلها بالسياسة والمنطق والتاريخ والاعتقاد فله حدود ربما لها عمق في المدينة والعمران وهذه الحدود قد يصنعها النص ذاته وقد يصنعها التراث والفكر السابق، وقد يتعارف عليها الناس أو العصر أوالجيل فهي محدودة مضبوطة لا تقبل الاقتراب أو الزيادة، ومن ذلك ما تعلق الأمر بالصفات والمتشابهات في النص القرآني ومن ثم شكلت تلك الرؤى والثقافات بناء أو صرحا لا يمكن اختراقه أو تصوره، ومن ثم يتوقف التأويل عند المتناهي "إن المتناهي هو الذي يستقر على حالة بعينها ويتحدد بحدود وينتهي عندغاية. . فالمحدود في الزمان والمكان يحدد طبيعة الامتلاك وحجمه، تماما كما تتحدد الطمأنينة من خلال الاستقرار على مدلول بعينه، وإلى هذا التصور استندت فكرة التأويل المتناهي، أي التأويل المحكوم بغاية بعينها، فالتأويل مغامرة وإحالات محكومة لنقطة بداية ومنهجه نحو نهاية بعينها، ولا يمكن للتأويل أن يقود إلى كل المدلولات الممكنة لأن ذلك خرقا لمبادئ التفكير العقلي ففكرة الإرغامات المنطقية نقود إلى تضمين التأويل غايات دلالية، وتقوم في نفس الوقت بإقصاء أخرى. "[٢]

---

[١] إمبرتو إيكو، التأويل بين السميائية والتفكيكية، ص:١٢.

[٢] إمبرتو إيكو، التأويل بين السميائية والتفكيكية، ص:١٣.

١-٤-٢- **التأويل اللانهائي:**

"أما لا نهائية التأويل فلن تقود إلا إلى تدمير المبادئ التي أقامت عليها العلاقة الغربية (مبدأ الهوية) "مبدأ عدم التناقض" "مبدأ الثالث المرفوع" فأن يكون التأويل لا متناهيا معناه أن كل الأفكار صحيحة حتى ولو تناقضت فيما بينها وكل الإحالات ممكنة حتى ولو أدت إلى إنتاج مدلولات عبثية، وهذا أمر يتناقض مع المبادئ المؤسسة للعقلانية الغربية وقد يؤدي إلى تدميرها وعلى النقيض من ذلك فقد استند النموذج التأويلي الثاني إلى فكرة اللامتناهي، فالإحالات حرة وعفوية ولا تحكمها أي غاية ولا تسير نحو أي مدلول بعينه فاللامتناهي هو الذي لا يملك حدودا ولا تحكمه نقطة نهائية ولا يخضع لغاية."[١] وخلاصة الأمر بين حركة التأويل المنتهية والحركة اللامتناهية "فيأتي نموذج التأويل المتناهي على شكل قراءات متعددة لا تلغي التعدد ولا ترفضه ولكنها تجعل منه سيرورة منتهية، فالتعدد وارد تفرضه الحاجات الإنسانية المتنوعة، أما النموذج اللامتناهي فيفصل الشيء عن أصله ويفصل النص عن لغته ويفصل الذات عن موضوعها وبناء عليه فإن القول بأن التأويل هو نتاج سلسلة من الأسنن المتنوعة والمستقلة لا يعطي الذات المتلقية الحق في استعمال النصوص في جميع الاتجاهات تحقيقا لأغراض تخرج عن طبيعة التأويل ذاته وقواعده. "[٢]

١-٥- **جماليات إخفاء الدلالة بين الحكمة والتأويل:**

انطوى النص القرآني على قسم من مستوياته ترك فيها المجال للنظر والتدبر وإعمال الفكر، ومستوى آخر يمارس فيه السلطة والانغلاق وفي هذا المستوى يشعر الإنسان بالعجز ونقص الإحاطة والعلم، وإذا أسعفته آليات الفهم في اكتشاف الدلالة فيشعره ذلك بنشوة الاكتشاف والوصول إلى الحقائق، وإذا جاء قارئ آخر وعمّق الدرس فانفتحت له الدلالة أكثر أو يلتفت إليها كما ذكر المؤلف سابقا أوكما أشار في بعض المواضع وهو يعقب على بعض الآيات"وأنا، اللحظة لا أجد في هذا القول ما يريح أيضا، ولكنه لم يفتح على شيء آخر. . والله المستعان"[٣]"وأنه قد تكون دائما هنالك أسرار من الحكمة لم يؤذن لنا في استجلائها"[٤].

---

[١]-إمبرتو إيكو، التأويل بين السميائية والتفكيكية، ص:١٤.

[٢]-المرجع السابق، ص:١٦.

[٣]-في ظلال القرآن، ج٢، ص :٩٧٩.

[٤]-المصدر السابق، ج٢، ص :٦٦٩.

هذه الرؤية للقراءة غير المنتهية هي التي تفتح أفاق القراءة والتواصل مع النص في البحث والكشف عن دلالات، و دلالات لا تنتهي وتلك معجزة القرآن في إعطاء فرصة للقراء "لكن تظل في النص أبعاد دلالية أعمق تحتاج إلى حركة الذهن أو العقل إزاء النص إنها الأبعاد التي تحتاج إلى حركة التأويل بعد أن يستنفد المفسـر بأدواته العلمية كل إمكانيات الدلالة التي يمكن اكتشـافها بواسـطة هذه العلوم، وهذا يذكرنا بالتفرقة اللغوية بين التفسير والتأويل من حيث حاجة الأول إلى وسيط (تفسـرة) ليس من الضـروري أن توجد في الثاني (التفسـرة) هنا هي العلوم الدينية واللغوية التي يحتاج إليها المفسـر للكشـف عن دلالات النص وهي الدلالات التي ينطلق منها المؤول للغوص في أعماق النص من خلال حركة الذهن أو الاجتهاد ويظل هناك فارق في مفاهيم التراث بين (الاجتهاد) و(التأويل) حيث ينصـب مفهوم (الاجتهاد) على (التأويل) في مجال الفقه واستخراج الأحكام من النص.[1]

"يتأكد من هذه الزاوية أن مجال التأويل يتسـع لكل أقسـام النص ولا يقف عند حدود ما هو غامض أو على درجة عالية من الكثافة، لقد كان الاجتهاد ضـرورة علمية وعملية اقتضـاهما تطور الواقع وتعدد المجتمعات الإسـلامية واختلافها، وقد كان هذا الاجتهاد عاملا هاما من أهم عوامل اختلاف الفقهاء وهو الاختلاف الذي اعتبر رحمة من الله بالعباد وذلك اسـتنادا إلى ما يروى من قول النبي- ﷺ- (اختلاف أمتي رحمة) لقد وصل أمر التسليم بحرية الاختلاف في مجال الفقه أن اعتبرت (التأويلات) المختلفة دلالة على احتمال النص لهذه التأويلات كلها واعتبر ذلك من علامات الإعجاز وهذه نتيجة وصـل إليها العلماء"[2] ظاهرة الإعجاز.

ومن المواقف التأويلية التي استندت على النص ذاته ذلك التأويل الذي خرج به المؤلف وهو يعقب على قوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر، وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصـلاحا، ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم﴾[3] يقف المؤلف أمام نص الآية ﴿يتربصن بأنفسهن﴾ ليجد لها إخراجا تطمئن إليه الذات القارئة في هذا الأمر الرباني للمرأة، بأن تنتظر وأن تتربص يقول المؤلف:"لقد وقفت أمام هذا التعبير اللطيف التصوير لحالة نفسية دقيقة. . إن المعنى الذهني المقصود هو أن ينتظرن دون زواج جديد حتى تنقضـي ثلاث حيضـات، أوحتى يطهرن منها ولكن التعبير القرآني يلقي ظلالا أخرى

---

[1]نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص:٢٣٨.

[2]ينظر:نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص:٢٣٨.

[3]سورةالنساء، الآية:٣٤.

بجانب ذلك المعنى الذهني.. إنه يلقي ظلال الرغبة الدافعة إلى استئناف حياة زوجية جديدة رغبة الأنفس التي يدعوهن إلى التربص بها وإلى الإمساك بزمامها، مع التحفز، والتوفز. الذي يصاحب صورة التربص. وهي حالة طبيعية تدفع إليها رغبة المرأة في أن تثبت لنفسها ولغيرها أن إخفاقها في الحياة الزوجية لم يكن لعجز فيها أو نقص، وأنها قادرة على أن تجتذب رجلا آخر، وأن تنشأ حياة جديدة: هذا الدافع لا يوجد بطبيعته في نفس الرجل، لأنه هو الذي طلّق، بينما يوجد بعنف في نفس المرأة لأنها هي التي وقع عليها الطلاق.. وهكذا يصور القرآن الحالة النفسية من خلال التعبير كما يلحظ هذه الحالة ويحسب لها حسابا"[1]

فهذا الإخراج التأويلي له مقصدية اجتماعية تدفع الأطراف المقتربة من هذه المطلقة إلى أخذ حالتها النفسية باعتبار، فلا تكون عرضة للعنت والمشقة، ففي الشطر الأخير من الآية ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ وإذا كان الكثير قد جعلوا هذه الدرجة حقا مطلقا للرجل إلا أن المؤلف قد أوّلها تأويلا يستند إلى السياق القرآني الذي وردت فيه وهو أن هذه الدرجة مرتبطة بمرحلة الطلاق. "أحسب أنها مقيدة في هذا السياق بحق الرجال في ردهن إلى عصمتهن في فترة العدة وقد جعل هذا الحق في يد الرجل لأنه هو الذي طلق، وليس من المعقول أن يطلق هو فيعطى حق المراجعة هي فتذهب إليه وترده إلى عصمتها! فهو حق تفرضه طبيعة الموقف وهي درجة مقيدة في هذا الموضع وليست مطلقة الدلالة كما يفهمها الكثيرون ويستشهدون بها في غير موضعها."[2] وإذا كان المؤلف قد نهج منهج السابقين في تأويل هذه الآية وإطلاق درجة المفاضلة للرجال فإنه يتراجع عن التأويل الأول بقوله: "وما أبرئ نفسي فقد وقعت في هذا التأويل الذي أرجح عدم صحته في بعض ما كتبت."[3]

١-٦-التأويل والقارئ في النص القرآني:

"إنّ التأويل يرتبط بالاستنباط في حين يغلب على التفسير النقل والرواية، وفي هذا الفرق يكمن بعد أصيل من أبعاد عملية التأويل، دور القارئ في مواجهة النص والكشف عن دلالته، وليس دور القارئ أو المؤول دورا مطلقا يتحول بالتأويل إلى أن يكون إخضاعا لأهواء الذات، بل لابد أن يعتمد(التأويل) على

---

[1] في ظلال القرآن ج١، ص:٢٥٦.

[2] في ظلال القرآن، ج١، ص:٢٤٦. ٢٤٧.

[3] هامش، في ظلال القرآن، ج١، ص:٢٤٧.

معرفة ببعض العلوم الضـرورية"[1]"المتعلقة بالنص والتي تندرج تحت مفهوم (التفسـير)إن المؤول لابد أن يكون له علم بالتفسير يمكنه من (التأويل)المقبول للنص وهو التأويل الذي لا يخضع النص لأهواء الذات وميول المؤول الشـخصـية والإيديولوجية وهوما يعتبره القدماء تأويلا محظورا مخالفا لمنطوق النص ومفهومه. "[2]

فالخروج عن هذه القواعد والشروط العلمية يجعل النص عرضة للأهواء" مثل هذا التأويل يحول النص إلى أن يكون في خدمة إيديولوجية المؤول بصـرف النظر عن معطياته اللغوية والمفهومية وهذا التأويل إلى جانب ذلك يرد النص إلى أن يكون مجرد(رسـالة) خاصـة لا يتمكن من فكّ شـفرتها إلا (الإمام المعصـوم). . "[3] ولذلك فالتأويل الصحيح الذي تكون نتائجه مأمونة هو الذي يستند فيه"الاستنباط إلى حقائق النص من جهة وإلى معطياته اللغوية من جهة أخرى، ثم لابأس بعد ذلك من الانتقال من (الدلالة)إلى (المغزى) دون الوثب مباشرة إلى مغزى يتعارض مع دلالة النص. "[4]

حدد العلماء قديما مستويات النص القرآني بأربعة مستويات وعلى القارئ أن يدرك تلك الطبقات القرائية وحدودها حتى لايقع في المحظور والزلل فالمسـتوى الأول يتكئ على المعطيات اللغوية وطبيعة اللسـان العربي أماّ المسـتوى الثاني فهو الذي لا يعذر الجاهل بجهله ومسـتوى لا يعمل فيه إلا من امتلك نواصي العلم والتفسير وأدوات التأويل ومستوى لا يعلمه إلا الله. "إنّ هذه التفرقة بين ما تعرفه العرب من كلامها وبين ما لا يعذر أحد بجهله هي في حقيقتها تفرقة بين مسـتويات النص من حيث طريقته في إنتاج الدلالة، فهناك قسم تنكشف دلالته للقارئ العادي ولايحتاج من القارئ سوى أن يكون من أبناء اللغة، وهذا القسـم الدال بالنسـبة للقارئ العادي (لا يعذر أحد بجهالته)، وهناك قسـم يحتاج من القارئ أن يكون على معرفة بعلوم اللغة حتى يتمكن من اكتشـاف دلالته وهذا هو القسـم الذي تعرفه العرب في كلامها ومعنى ذلك أنّ ثمة مسـتويات لدلالة النص تتكافأ مع مسـتويات القرّاء، وذلك يجعل النص عاما ومن الممكن لنا أن نعيد صياغة هذا المفهوم بلغة معاصرة فنقول: إنّ النص (دال)بالنسبة للقارئ العادي، ولكن مستوى دلالته تقف عند(السطح) ويتجاوز القارئ الممتاز هذا المستوى السطحي إلى مستوى دلالي أعمق إذا كان على علم بقوانين اللغة تمكنه من تحليل معطيات النص تحليلا لغويا، ولكن ثمة مسـتوى ثالث يتجاوز التحليل اللغوي إلى اكتشاف الأبعاد الدلالية الأعمق للنص، وهذا المستوى هو يمثله القسم

---

[1] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص: ٢٣٤.

[2] المرجع نفسه، ص: ٢٣٤.

[3] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[4] المرجع السابق، ص: ٢٣٥.

الرابع الذي (يعلمه العلماء خاصة) والفارق بين هذا القسم وبين القسم (الذي تعرفه العرب من كلامها) هو الفارق بين التأويل والتفسير. "[1]

وإذا عدنا إلى صاحب الظلال وجدناه يؤول النصوص تأويلا يخدم حاجات المسلم المعاصر وهو في جدلية مع الواقع ومن ثم يأخذ التأويل مسلكا حركيا ففي تعقيبه على قوله تعالى ﴿وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين﴾[2] فهو يقرأ النص ليحدد من خلاله الرؤية الحركية والمنظور العملي في الصراع الراهن، فينتقل من القراءة التفسيرية إلى القراءة الهادفة التي تستجيب لحاجة العاملين في حقل الدعوة، فيضع نص الآية في باب التنظير واستنباط المنهج العملي بقوله:

"إن هذا المنهج هو المنهج الذي قرره- سبحانه- ليتعامل مع النفوس البشرية. . ذلك أن الله-سبحانه-يعلم أنّ إنشاء اليقين الاعتقادي بالحق والخير يقتضي رؤية الجانب المضاد من الباطل والشر؛ والتأكد من أن هذا باطل ممحض وشر خالص؛ وأن ذلك حق ممحض وخير خالص. . كما أن قوة الاندفاع بالحق لا تنجح فقط من شعور صاحب الحق أنه على الحق، ولكن كذلك من شعوره بأن الذي يحاده ويحاربه إنما هو على الباطل. . إن سفور الكفر والشر والإجرام ضروري لوضوح الإيمان والخير والصلاح، واستبانة سبيل المجرمين هدف من أهداف التفصيل الرباني للآيات. ذلك أن أي غبش أو شبهة في موقف المجرمين وفي سبيلهم ترتد غبشا وشبهة في موقف المؤمنين وفي سبيلهم. فهما صفحتان متقابلتان وطريقان مفترقتان. . ولا بد من وضوح الألوان والخطوط"[3]

يقوم التأويل هنا بحركة ذهنية تتجه نحو الأمام لتكشف عن المغزى المطلق لهذه الآية بقول الدارس: «ومن هنا يجب أن تبدأ كل حركة إسلامية بتحديد سبيل المؤمنين وسبيل المجرمين. . يجب أن تبدأ من تعريف سبيل المؤمنين و تعريف سبيل المجرمين، ووضع العنوان المميز للمؤمنين. والعنوان المميز للمجرمين، في عالم الواقع لا في عالم النظريات فيعرف أصحاب الدعوة الإسلامية والحركة الإسلامية من هم المؤمنون من حولهم ومن هم المجرمون. بعدتحديد سبيل المؤمنين ومنهجهم وعلامتهم وتحديد سبيل المجرمين ومنهجهم وعلامتهم بحيث لا يختلط السبيلان ولا يتشابه العنوانان، ولا تلتبس الملامح والسمات بين المؤمنين والمجرمين"[4]

وإذا كان البعض قد أطلق العنان لآلية التأويل والبحث عن حكم التشريع في كل التكاليف فالمؤلف في هذه المواقف يقف موقف المتحرج والمحدد لمثل هذه التأويلات التي تجعلها مرادا ومقصودا من النص لا يقبل الطعن فيها ففي تعقيبه على قوله تعالى﴿فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله

---

[1]-نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص: ٢٣٦.

[2]-سورةالمائدة الآية: ٥٦.

[3]-في ظلال القرآن ج٢، ص:١١٠٧- ١١٠٦.

[4]-المصدر السابق، ج٢، ص: ١١٠٦.

كان عفوا غفورا﴾[1] وبعد تفسير الشطر الأول تفسيرا فقهيا يشمل كل الآراء الفقهية حول صورة وشكل التيمم بالاعتماد على الشطر الثاني الذي يجنب المكلف التشديد يقع الشطر الثاني في تأويل منفتح ﴿إن الله كان عفوا غفورا﴾ يقول المؤلف "وهو التعقيب الموحي بالتيسير وبالعطف على الضعف وبالمسامحة في القصور والمغفرة في التقصير"[2]ويمثل هذا التعقيب إخراجا تأويليا لقبول كل الآراء الفقهية وهو يستند في ذلك إلى الربط الدلالي بين الشطرين بين التكليف وبين التعقيب.

وإذا كان النص في هذا التعقيب قد سمح للدارس بهذا التأويل ففي السياق ذاته ينبه إلى قضية خطيرة وهي الانسياق خلف التأويلات التي تريد أن تلحق ببعض التكاليف التشريعية حكما، قد يراها البعض أنها صحيحة في مذهبها وجوهرها فالمؤلف يذكر حكما ولكن يحذر من إعدادها إعدادا حقيقيا "وقبل أن ننهي الحديث عن هذه الآية وعن هذا الدرس. . نقف أمام بضع لمسات في هذه الآية القصيرة: نقف أمام "حكمة التيمم" نحاول استيضاح ما ييسره لنا الله من حكمتها، إن بعض الباحثين في حكمة التشريعات والعبادات الإسلامية، يندفعون أحيانا في تعليل هذه الأحكام بصورة توحي بأنهم استقصوا هذه الحكمة فلم يعد وراء ما استقصوه شيء! وهذا منهج غير سليم في مواجهة النصوص القرآنية والأحكام التشريعية ما لم يكن قد نص على حكمتها نص: وأولى: أن نقول دائما:إنّ هذا ما استطعنا أن نستشرفه من حكمة النص أو الحكم. وأنه قد تكون دائما هنالك أسرار من الحكمة لم يؤذن لنا في استجلائها! وبذلك نضع عقلنا البشري في مكانه أمام النصوص والأحكام الإلهية بدون إفراط ولا تفريط أقول هذا، لأن بعضنا، ومنهم المخلصون، يحبون أن يقدموا النصوص والأحكام الإسلامية للناس ومعها حكمة محددة، مستقاة مما عرفه البشر من واقعهم أو من ما كشف عنه (العلم الحديث) وهذا حسن ولكن في حدود، هي الحدود التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة."[3]

فهذا النقد الموجه إلى مثل هؤلاء القراء وإلى مناهجهم يعكس خوف المؤلف من انتقال تلك الدلالات أو الإشارات أو الحكم إلى معالم قرائية تبنى عليها مواقف من هذه التكاليف (الوضوء، الغسل، التيمم) "وهكذا إذا رحنا (نحدد) حكمة كل عبادة وحكمة كل حكم ونعلله تعليلا وفق (العقل البشري) أو وفق (العلم الحديث) ثم نجزم بأن هذا هو المقصود. . فإننا نبعد كثيرا عن المنهج السليم في مواجهة نصوص الله وأحكامه كما نبعد كذلك عن الحد المأمون ونفتح الباب دائما للمماحكات. فوق ما تحتمله تعليلاتنا من خطأ جسيم وبخاصة حين نربطها بالعلم. والعلم قلب لا يثبت على حال وهو كل يوم في تصحيح وتعليل. "[4]

---

[1] سورةالنساء الآية:٤٣.

[2] في ظلال القرآن، ج٢، ص:٦٩٦.

[3] في ظلال القرآن، ج٢، ص:٦٦٩.

[4] المصدر السابق، ج٢، ص:٦٧٠.

وبذلك فهو يرد عن أولئك الذين حاولوا تقديم تأويلات جديدة بناء على هذه المعالم لإبطال كثير من التكاليف "وكثيرا ما ذكر عن حكمة الصلاة تارة أنها حركات رياضية تشغل الجسم كله وتارة أنها تعويد على النظام أولا في مواقيتها وثانيا في حركاتها وثالثا في نظام الصفوف والإمامة.. وتارة أنها الاتصال بالله في الدعاء والقراءة وهذا وذاك وذلك قد يكون مقصودا ولكن الجزم بأن هذا أو ذاك أو ذلك هو (حكمة الصلاة) يتجاوز المنهج السليم والحد المأمون وقد جاء حين من الدهر قال بعضهم فيه إنه لا حاجة بنا إلى حركات الصلاة الرياضية، فالتدريبات الرياضية المنوعة كفيلة بهذا بعد أن أصبحت الرياضة فنا من الفنون وقال بعضهم:لا حاجة بنا إلى الصلاة لتعود النظام فعندنا الجندية مجال النظام الأكبر وقال بعضهم: لا حاجة لتحتيم شكل هذه الصلاة، فالاتصال بالله يمكن أن يتم في خلوة ونجوة بعيدا عن حركات الجوارح التي قد تعطل الاستشراف الروحي"[1].

والحقيقة أن استخدام هذا المنهج القرائي يؤدي إلى نتائج خطيرة وبذلك فالمؤلف يؤكد "ولا نريد نحن أن نقع في الغلطة نفسها فنجزم! ولكننا نقول فقط إنها-ربما- كانت هي الاستعداد النفسي للقاء الله بعمل ما يفصل بين شواغل الحياة اليومية العادية، وبين اللقاء العظيم الكريم.. ومن ثم يقوم التيمم-في هذا الجانب- مكان الغسل أو مكان الوضوء"[2] ولا يخرج المؤلف من هذا المجال إلا وقد وضع التأويلات في وضعها المناسب والقارئ في مكانه المحدد والنص في سياقه اللائق "ويبقى وراء هذا علم الله الكامل الشامل اللطيف، بدخائل النفوس ومنحنياتها ودروبها، التي لا يعلمها إلا اللطيف الخبير.. ويبقى أن نتعلم نحن شيئا من الأدب مع الجليل العظيم العلي الكبير."[3]

[1] في ظلال القرآن، ج٢، ص:٦٧٠.

[2] المصدر نفسه، ص، ن.

[3] المصدر السابق، ص، ن.

القراءة الحداثية للنص القرآني بين التأويل والإبداع في خطابي نصر حامد أبو زيد و طه عبدالرحمن

محمد أحمد الصغيرعلى عيد(*)

محاور الدراسة:

أولاً: مفهوم التأويل

ثانياً: العلاقة الجدلية بين المفسروالنص عند نصرحامد أبوزيد

ثالثاً: القراءات الحداثية للنص عند طه عبدالرحمن

رابعاً: تفكيك استراتيجيات القراءات الحداثية المقلدة

- خطة الأنسنة أو التأنيس
- خطة العقلنة أو التعقيل
- خطة التأريخ أو خطة الأرخنة

خامساً: إعادة التركيب وتقديم خطط حداثية مبدعة لقراءة النص

١- خطة التأنيس المبدعة

٢- خطة التعقيل المبدعة

٣- خطة التأريخ المبدع

(*) **باحث أكاديمي متخصص في الفكر العربي المعاصر.**

القراءة الحداثية للنص القرآني بين التأويل والإبداع في خطابي نصر حامد أبو زيد و طه عبدالرحمن

محمد أحمد الصغيرعلى عيد(*)

تمهيد:

تثير الدراسات الحداثية للنص القرآني الكثير من ردود الفعل، من قبل الباحثين الذين تصدوا لها، إمَّا إقصاءً، أو تبنيًّا مطلقاً أو تبنيًّا مع بعض التعديل. في هذا السياق نفسه تأتي محاولة المفكر المصري الدكتور نصر حامد أبو زيد، الذي اندفع إلى البحث عن مفهوم النص من خلال علوم القرآن للاقتراب من «صوغ الوعي العلمي لهذا التراث». فالبحث عن النص عند أبو زيد هو نفسه طريق إلى تحديد ماهية القرآن. هكذا كان التأويل هو الوجه الآخر للنص، وبالتالي المدخل المركزي في دراسة القرآن، باعتباره نصاً لغوياً. ومن هنا نسجل حضور لحظتي الانفصال والاتصال في النصين على حد سواء. يقول نصر حامد أبو زيد «قراءة ما كتبه القدماء عن الموضوع أولاً. ثم مناقشة آرائهم من خلال منظور معاصر ثانياً»[(١)].

وطبيعي أن يكون، هناك بعض الآراء الناقدة للمنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد، إذ أن عمل الفلاسفة هو المحاورة في ما بينهم، أو السجال المعرفي في طرق ومسالك الإبداع أو منطق التفلسف. يقول علي حرب: «وهكذا فالفلاسفة يعملون على نقد بعضهم بعضا، بالطبع ليس بهدف الهدم، ولا من أجل الإدانة، بل من أجل خلق رهانات جديدة للتفكير، نطلق ما أنحبس، أو تفلق ما امتنع أو نهتك ما أنحجب».

ودلالة كثرة الإنتقادات التي تعرض لها المنهج التأويلي عند أبو زيد، يؤكد ويدلل على مدى فاعلية هذا المنهج وحراكيته، فله صدى ولها رد فعل، ولها منتقدوها ومادحوها، وهذا يدلل كذلك على عمق الأفكار وتجذرها في العقل الجمعي العربي المسلم.

(*) **باحث أكاديمي متخصص في الفكر العربي المعاصر.**

(١) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص في علوم القرآن، ص٥.

ومن الإنتقادات الكثيرة التي تعرض لها المنهج التأويلي، الرؤية التأييدية التي قدمها المفكر الإسلامي طه عبدالرحمن من خلال أعماله الفكرية الكثيرة والتي ميز فيها بين ثلاثة أنواع من القراءة كما سوف نرى بعد قليل.

لقد قدم الدكتور طه عبد الرحمن آليات جديدة من أجل قراءة النص القرآني بخاصة، والنص التراثي بصفة عامة. وهذه الآليات الجديدة التي تتلافى عيوب ومثالب القراءات الأخرى، سواء القراءة التأويلية أو القراءة التفكيكية أو القراءة التأريخية.

ولكن قبل أن نبدأ في صلب الموضوع، ينبغي علينا أن نقف قليلاً حول مفهوم التأويل عند نصر حامد أبو زيد ودلالاته في التراث الفكري الفلسفي الإسلامي، وهذا ما دعاني إلى التعريف بإيجاز بالمنهج التأويلي مع عرض لرؤية الدكتور أبو زيد حول هذا التعريف. ثم الدخول إلى نقد وتفكيك الرؤية التأويلية في استلهامها لروح النص القرآني من خلال أعمال الدكتور طه عبدالرحمن.

وقد لاحظ الدكتور طه عبدالرحمن أن ملقدة العصر من مفكرينا يستعملون هذه الآلية النقدية، استعمالاً في غير محله عند تعاملهم مع النص القرآني بخاصة، والنص التراثي بصفة عامة، لذا قام الدكتور طه عبدالرحمن بتفكيك هذه القراءات وتوضيح آفاتها، وهدم نسقيتها، واعتماد قراءة جديدة أكثر اكتمالاً واتسعاً في الرؤية والمنهج.

أولاً: مفهوم التأويل:

يقصد بالتَّأويل: تمييز الحقيقة المقصودة من النَّص حتى لا تشتبه بغيرها، ويختلف عن التَّفسير في أنه «الظَّن بالمراد والتّفسـير القّطْع به، فاللَّفظ المُجْمل إذا لَحِقه البيان بدليل ظَنِّي يُسَـمَّى مُأَوَّلاً، وإذا لحقه البيان بدليل قَطْعِي يُسـمَّى مُفَسَّـرًا، والمُتؤولة هم الذين يزعمون أنَّ للقرآن والأحاديث معاني ظاهرة وباطنة، وأن علم الظاهر يختص بالمعاني الظَّاهرة بينما يختص علم الباطن بالمعاني الباطنة»[1]. ويتم الاتِّساق في النُّصوص عن طريق إزالة التَّناقض الظَّاهري، وهو ما يقوم به التَّأويل حيث أنه «قراءة مُتعَمِّقة للنَّص، تبحث عن تفسير عن طريق تبرير القول، والتَّأويل يعلم أو يحث على علم شيء لا يعلمه القارئ عن طريق قراءته السَّـطحية للنَّص»[2]. ويغوص المنهج العَقْلي في أعماق المعاني وما يحتويه الباطن، والتَّأويل الحقيقي هو: نوع من أنواع الفهم لكل ما هو معقد التَّركيب، ولبعض المعلومات المُتاحة امتزجًا بالتَّفسـير السَّطحي والذي يُمكنه فهم البِداية، وعندما يتم هذا بنجاح، أي التَّفسير الظَّاهري والدَّاخلي يُعطِينا بذلك التَّفسير المُتعمق، وبهذا يكون المُفسـر قد وصل إلى أقصـى الأعماق»[3]. والتَّأويل ضروري لإقامة الفَهم وللبحث عن المعاني المُتضـمنة في المعنى الظَّاهر، وهو «باب من أبواب الاسْـتِنْباط العقلي قويم، وقد يكون تأويلًا صحيحًا، وقد يكون تأويلًا فاسـداً»[4]، ويحتاج التَّأويل إلى جُهد ومَشَـقة وممارسـة ليتم تَرْجِيح أحد الاحتمالات على غيرها، على أنَّ هذا لا يمنع أن يكون التأويل صحيحاً، أو أن لا يكون، ولا يمكن للباحث في النَّص الدِّيني أن يَتَخَلَّى عن التَّأويل حتى لو صَـرَّح بذلك، فإطلاق الصِّـفَات المعنوية يصح بدون تأويل، أمّا الصِّفَات الحِسِّية فلا يمكن إطلاقها دون تأويل، لأن التَّأويل يكشف عَمَّا تَنْطوي، عليه النُّصوص من معان ومقاصـد وأفكار وأحكام ويكشـف عن معان جديدة، فالتفسـير الظّاهري لا يمكن أن يصـل بنا إلى نتيجة مُتوافقة مع العقل في كل الحالات، أمَّا التأويل: فهو عبارة عن قراءة واعية للنَّص لا تأخذ بظاهره فقط،

---

(١) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني، بيروت، الجزء الثاني، مادة تأويل، الطبعة الأولى، ١٩٧٣، ص ٥٢. وراجع أيضا للإمام الزركشي: البرهان في علوم الدين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الإحياء العربي، الجزء الثاني، ١٣٧٦ هـ/١٩٥٧ م، ص ١٤٩، وما بعدها.

(٢) Bur Jon – Watson , Intrpretation, Artcle, The Journal of Phiosophy – No. 11-No. , 1981,p. 695.

(٣) Ibid. , p. 95

وراجع أيضاً: بدران أبو العنين بدران: أصول الفقه، دار المعارف، ١٩٦٥م ص٢٥٩.

(٤) محمد أبو زهرة : أصول الفقه، ص٢٨.

وإنما تَغُوص في أعماقه، وهذه القِراءة الواعية «تتناقض مع القراءة السَّطحية للنَّص والتي لا يوجد بها ما يُفِيد والتي لا تجيب عن كثير من الأسئلة المطروحة»(١)

وما لا شَكَّ فيه أنه لابد من وجود ضوابط للتأويل، ومن المتفق عليه أنَّ أي تأويل لا يمكن أن يستهلك كل معاني النّص وإمكانياته، وكل ما يَصْبُو إليه المؤول الوصول إلى أقرب المفاهيم وأدقها في تفسير النَّص، ولذلك فإنَّ «بعض المُؤوّلين المُسْتَنِيرين كانوا يَرَون أنَّ ما قَدَّموه من مبادئ وقوانين ليست قَطْعِية مُلْزِمة، وإنَّما هي ظَنّية تَمْنع من الزَّيغ والضَّلال ولذلك فإنه لا مانع من الإضافة عليها ومن الاختلاف في وجاهتها»(٢) وهذا المعنى الأكثر احتمالًا يتطلب من المُؤول أن يكون مُتباعدًا عن ذاته بعض الشيء وما يطالب به هو: التَّصريح بالمعنى المُتوارى وراء المعنى الظَّاهر. ولابد أن تقام علاقة بين النَّص والحقيقة التَّاريخية، فلا يُمكن للمؤول أن يتجاهل الواقع، فهو يضع فَرْضيات قد تكون أقرب إلى الحقيقة، وقد تبتعد بعض الشيء عنها، وما نريد أن نؤكده هو أن فهمنا للنُّصوص يرتبط بدائرة معارفنا للعالم، وبطريقة فهمنا للألفاظ فالنَّص لا يمكن أن يتباعد عن التَّجربة الإنسانية، ووجود ضوابط للتأويل يمنع التَّفرق بين الجماعة، ويَمْحِي التَّناحر والمشكَّلات التي يمكن أن تحدث بين المذاهب، والغرض من ذلك تقريب المعنويات إلى عقول الناس، ومن الضَّروري أن يستند التَّأويل إلى دليل صحيح، وليس لخدمة أغراض معينة، والأهم من ذلك أن يكون موافقًا للنَّص الصَّريح وأن يُؤوَّل اللّفظ إلى معان يحتملها هذا اللّفظ، ولا ينأى عن دلالة اللّفظ نفسه، ولابد أن يقام التأويل على قواعد منظمة، فيلتزم المؤول بضوابط التأويل ومنها عدم معارضة نص و«معرفة لسان العرب من مفردات وتراكيب ومعان، ومعرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التَّنزيل، ومعرفة أسباب النزول، ومقتضيات الأحوال ومعرفة علم القراءات والنَّاسخ والمنسوخ وقواعد أصول الفقه التي تتحد عن المُبين، والمؤول والمقيد والمتَشابه والعام والمطلق»(٣) ولا يمكننا استثمار النَّص الدِّيني وتوظيفه بدون تأويل وتفسير وبخاصة بالنِّسبة للعلوم العربية الإسلامية؛ لأن «ما يُميز هذه العلوم أنها تدور حول النَّص الدِّيني ساعية إلى استثماره في مجالات

---

(١) Bur Jon Watson, op. cit. , p. 696.

(٢) محمد مفتاح: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٤م، ص٢٢٢، وراجع أيضا عن شروط التأويل وضوابطه. . إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. ص١٥٦، وما بعدها. وراجع أيضا للتعريف بالتأويل: الجرجاني: التعريفات، المطبعة المحمدية المصرية، ١٣٢١هـ، ص٣٤.

(٣) أبو إسحاق الشاطبي: الموفقات تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، الجزء الثالث، ١٩٦٩، ص ٨٥، ٢٤٧، ٢٦٤.

الشَّـريعة والعَقِيدة واللُّغة»[1] والتَّأويل ضرورة عقلية فالأصول لا يمكن الخوض فيها، أمّا الفروع فهي أمور لابد أن تكون مجالاً للتأويل فقد حكم الله تعالى:«أن تكون فروع هذه المِلَّة قابلة للأنظار ومجالًا للظّنون وقد ثبت عند النُّظَّار أنَّ النَّظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة فالظَّنيات عريقة في إمكان الاختلاف لكن في الفروع دون الأصول وفي الجزئيات دون الكليات فلذلك لا يضر هذا الاختلاف»[2]

وإذا تصورنا إطلاق الآيات والأحاديث على ظاهرها تقع بالضـــرورة في التَّشبيه وقد أثبت البعض أنَّ التَّشـبيه سـيكون ملازمًا لمن اقتصــــر على الظَّاهر حتى وإن لم يعترف به، أو حاول أن يبعد نفسـه عن ذلك بقوله: ليست هذه الصِّفَات كالتي عند الإنسان أو محاولته نفي مماثلة الخالق بالمخلوق[3].

ويلزم أنَّ نفرق بين ما يجب تأويله من الآيات القرآنية وما يجب عدم المَسَاس به فالآيات المحكمة واضـحة لا يحتمل تأويلًا، ولا تخصـيصًـا، ولا نسـخًا، ولا تحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة. أمَّا الآيات المتشـابهة فلابد من تأويلها لكي تَلِيق بجلال الله وبمقام الألوهية وتكون مجردة عن أحوال الجسـم، ومن المؤكد أن «اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده والقطع بالحكم به ببادئ الرأي والنَّظر الأول يصد عن اتباع الحق المحض ويضاد المشي على الصِّراط المستقيم ومن هنا ذَمَّ بعض العلماء رأي داود الظّاهري (ت٢٧٠هـــ) ألا ترى أنَّ من جرى على مجرد الظّاهر تناقضـت عليه الصّـور والآيات وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم[4].

والمتشـابهات مجال للاختلاف وإعمال العقل وتباين المدارك؟ ولذلك انشـغل العرب والمسـلمون بأشَكَّال التَّأويل كما انشـغلت به من قبلهم ومن بعدهم باقي الأمم المتحضـرة، والبدائية؛ لأن عملية التَّأويل ضرورية وينبغي أن نعلم أنَّ وجود المتشابهات له حكمة «فحكمته بيان المتشابهات تمييز بين علماء راسخين وغير راسخين، والرَّاسخون يعلمون معانيها بقدر مبلغ علمهم بعد التَّدبر على آيات المتشـابهات»[5] ويشـترط الالتزام بالقواعد الدِّينية والاستناد

---

(١) سالم يقوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية. ص١٣.

(٢) أبو إسحاق الشاطبي: الإعتصام، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، بدون تاريخ، ص١٦٨.

(٣) راجع ابن الجوزي الحنبلي: دفع شبة التشبيه والرد على المجسمة، مطبعة الترقي ١٣٤٥ هـ، ص ٨-١٠.

(٤) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، الجزء الرابع ص ١٧٩.

(٥) أمر الله محمد: تأويل المتشابهات، مطبعة السلامة ١٣٥٤ هـ، ص ٤، وأيضًا: محمد مفتاح: التلقي والتأويل، ص ٢١٧.

إلى النُّقول الصَّحيحة ووجود آيات متشابهة في القرآن ضروري كي يَرُوق للعرب فهمه عن طريق التَّجوز والاستعارة ليكون أشبه بطريقتهم وأقرب إلى لغتهم التي يفهمونها، والنظر في الآيات المتشابهة يكشف الحجاب عن المعاني الملائمة، ويظهر من خلال براعة وإبداع المجتهد، وتتجلى المفاهيم المرتفعة عن المعنى الحِسّي، وتَتَّسِق النُّصوص «وقد قالوا إنما أنزل المُتشابه ليظهر فضل العلماء ويزداد حرصهم على الاجتهاد في تَدَبُّره وتحصيل العلوم التي نِيط بها استنباط ما أُريد به من الأحكام الحقيقية، فينالوا بذلك وبإتعاب القَرائح واستخراج المقاصد الرَّائعة والمعاني اللّائقة والمَدَارج العالية ويعرجوا بالتَّوفيق بينه وبين الحكم إلى رَفْرَف الإيقان وعرش الاطمئنان ويفوزوا بالمشاهدة السَّامية وحينئذ ينكشف لهم الحجاب»[١] وقد بدأ التّأويل العقلي في تاريخ الفكر الإسلامي بالجعد بن درهم[٢]

ثم تبعه جهم بن صفوان[٣]، الذي أخذ بالتأويل مُتابعًا لجعد في ذلك[٤]. وهو الذي استخدم العقل وجعله طريقًا للمعرفة، وهذا وضعه موضع النَّقد من الصُّوفية وبخاصة أصحاب وحدة الوجود[٥]؛ لأن العقل لديهم خداع، واستخدامه في النّصوص خطأ، وقد لجأت بعض الفِرق الإسلامية للتَّأويل العقلي، وأهمها المعتزلة التي استخدمته في الرَّد على الفِرق الأخرى من أصحاب الدِيانات المختلفة، كما أنها نفت كل

(١) شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي: روح المعاني، إدارة الطباعة المنيرية، بدون تاريخ، ص٧٣.

(٢) الجعد بن درهم: هو أول رواد التفسير العقلي في الإسلام وهو أول من نادى بنفي الصفات عن الله تعالى، وأنكر كذلك الصفات الخيرية من اليد، والعين. . إلخ، فكان يريد التفسير العقلي، ولذلك اتجه إلى التنزيه وعندما صرح بفكرة خلق القرآن ناهضه الأمويون فهرب إلى الكوفة، وأخذ عنه الجهم بن صفوان أقواله، ولكن قبض عليه وقتل ـــ كما هو معروف ـــ على يد خالد بن عبد الله القسري ويرجح ذلك قبل ١٢٨هـــ. راجع للأسفرايني: التبصير في الدين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، الطبعة الأولى ١٣٥٩ هـ/١٩٤٠م، ص ١٣-٨٢.

(٣) هو جهم بن صفوان، تنسب إليه طائفة الجهمية توفى سنة ١٥٥هـــ، وهو من الجبرية الخالصة، وهي التي لا تثبت للعبد أي قدرة على الفعل، واتفقت هذه الفرقة مع المعتزلة في التنزيه، واختلفوا في الجبر والإختيار، ولأن المعتزلة تثبت للإنسان القدرة على الفعل والجبرية تنفيها.

راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـــ/ ١٩٨٥م، ص١٥٨، ١٥٩. وراجع أيضا للشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، ص٨٦ -٨٨. وللأسفريني التبصر في الدين، ص١٠٠، وما بعدها.

(٤) راجع د. على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الثامنة، الجزء الأول، ١٩٨١، ص٣٣٦.

(٥) أصحاب وحدة الوجود هم الذين يدَّعونَ أن كل ما في الكون ليس غيره تعالى ولا سواه، وليس معه شيء آخر لا أزل ولا أبدا. بل إنه تعالى عين الموجودات وهو مذهب للتشبيه أقرب، ويؤدي سياق هذا المذهب إلى أن الوجود كله جسم واحد والعقل وهم وخداع، فالله الذي يظهر في كل الصور راجع الأسفرايني. التبصير في الدين، ص ٧٥ -٧٦.

الصِّـفَات التي توحي بالتَّشـبيه والتَّجْسـيم في ظاهرها، ونزهت المعتزلة الله تعالى تنزيهًا مُطلقاً عن صـفات سَلْبية، فهو ليس بجسـم ولا شـبح ولا جثة ولا صـورة[1]، ولجأ المتكلم للتّأويل ليفسـر القرآن بما يُوافق العقل رداً على الاتجاهات المُضـادة. وقد تَعَمَّق المتكلمون في المشَـكَّلات الكلامية عن طريق التَّأويل العقلي للنّصـوص الدِّينية[2] أمّا المُشَـبِّهة فقد أثبتوا كل الصِّـفَات الموجودة في ظاهر النّص، كجماعة من الشِّـيعة الغالية، وكالحشـوية الذين صَرَّحوا بالتَّشـبيه فقالوا أن " معبودهم على صـورة ذات وأعضـاء وأبعاض إما روحانية وإمَّا جُسْـمانية، ويجوز عليه الانتقال والنُّزول والصُّـعود والاسـتقرار والتَّمكن"[3] وأنه تعالى مماس لعرشه وأنه له قدر من الأقدار، وأنَّه في مكان مخصوص.

ثانياً: العلاقة الجدلية بين المفسروالنص عند نصرحامد أبوزيد:

يطرح نصر حامد أبو زيد من خلال بحثه في منظور علاقة المفسر بالنص، وما تثيره هذه العلاقة من معضـلات على المسـتوى الوجودي والمعرفي على السـواء. والآفاق التي يمكن أن يفتحها لنا هذا المنظور ثرية ومتنوعة، ويمكن أن تضـيء لنا كثيراً من الجوانب التي ما تزال مجهولة في التراث. بل لا أكون مبالغاً إذا قلت أنها يمكن أن تصحح لنا كثيراً من الأفكار الشائعة والمستقرة في تراثنا الديني على وجه الخصوص.

ومن هذه الأفكار الشـائعة المسـتقرة التي يمكن أن نعيد طرحها فكرة التفرقة بين التفسـير والتأويل، وهي تفرقة تُعلي من شـأن التفسـير، وتَغُضُّ من قيمة التأويل على أسـاس من موضـوعية الأول وذاتية الثاني. الموضـوعية في الحالة الأولى موضـوعية تاريخية تفترض إمكانية أن يتجاوز المفسـر إطار واقعه التاريخي وهموم عصـره، وأن يتبنى موقف المعاصـرين للنص، ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصـر نزوله. ومثل هذا التصـور يقع في تناقض منطقي من الوجهة الدينية الاعتقادية التي ينطلق منها أصـحابه؛ إذ النص عندهم صـالح لكل زمان ومكان لأنه يحتوي كل الحقائق

---

(١) راجع الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار النهضة، الجزء الأول، ١٩٦٩م، ص٢١٥.

(٢) H. , Awofson: The Philosophy of theKalem – London, 1976. p. 738, 739. .

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول ص١٤٨، وما بعدها، راجع أيضا: التهانوي، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، ص ٨١٥، وما بعدها، وراجع أيضا. د: سهير مختار، التجسيم عن المتكلمين، مطبعة الإسكندرية للطباعة والنشر سنة ١٩٧١م ص ٣٥ وما بعدها، وأيضا للبغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٧٠- ١٧٣. وأيضا أبو الحسن الجوزي دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٢ هـ/١٩٨٨ م، ص٢٤ -٢٧. وللأسفراييني التبصير في الدين، ص٧٠.

ويُعد جماعاً للمعرفة التامة. ومثل هذا الاعتقاد يتناقض تماماً مع القول بضـــرورة اعتماد المفسُّـــر على المأثورات المروية عن الجيل الأول أو الجيل الثاني على الأكثر، والوقوف عند فهمهم وتفسيرهم للنص[1].

ولكي يحل أصحاب هذا التصور مثل هذا التعارض المنطقي، ذهبوا إلى أن المعرفة الدينية تتطور وأن جيل الصحابة والتابعين قد أوتوا المعرفة الكاملة التامة، فيما يتصل بالوحي ومعناه، وأن التمسك بمعرفتهم هو العاصم من الزلل والانحراف. وهكذا انتهى الأمر بهم إلى عزل المعرفة الدينية عن غيرها من أنواع المعرفة من جهة، وإلى إنكار تطور المعرفة الإنسانية من جهة أخرى[*].

وواقع الأمر أن الاعتماد على تفسير السلف من الصحابة والتابعين لا يخلو عند أصحاب هذا التصور من موقف اختياري يعتمد على الترجيح بين الآراء.

هذا الاختيار القائم على الترجيح يعكس بدوره موقفاً تأويلياً نابعاً من موقف المفســـر وهموم عصره وإطاره الفكري والثقافي، وكلها أمور لا يمكن لأي مفسر أن يتجنبها مهما ادعى الموضوعية والانعزال عن الواقع والحياة مرة أخرى في الماضي.

هذا إلى جانب أن استبدال لفظة بلفظة للشرح والتوضيح، أو التعبير عن المعني بعبارات أخرى، يتضمن بالضرورة فهماً خاصاً يرتبط بتطور دلالة اللغة من عصر إلى عصر، كما يرتبط بالإطار المعرفي الذي تعكســـه اللغة في تطورها التاريخي. فإذا أضـــفنا إلى ذلك أن الألفاظ التي يُظن أنها مترادفة تعكس فروقاً دقيقة في دلالتها، أدركنا أن أي شرح لابد أن يتضمن نوعاً من التأويل[2].

ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى أن تفسير الصحابة أنفسهم –خاصة ابن عباس الذي نظر إليه على أنه ترجمان القرآن- لا يتجاوز إطار التأويل؛ فقد كان لابن عباس موقف من الخوارج ومن تأويلهم، وهو موقف انعكس في الروايات المأثورة عنه في كتب التفســـير والتي يَرُدُّ فيها على تأويلاتهم، بل يؤوِّل بعض آيات القرآن التي تهاجم المؤولة على أســـاس أن المقصـــود بها الخوارج[3]. ومما يؤكد ما نذهب إليه أن هذه التفرقة بين التفسير والتأويل تفرقة اصطلاحية متأخرة، فالطبري – مثلاً- يسمى تفسيره «جامع البيان عن

---

(1) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، ص١١.

(*) يُعد ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من أكبر ممثلي هذا الاتجاه، انظر عن ابن تيمية : صبري المتولي: منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم/٦٣-٩٦، وانظر ابن القيم/الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة صفحات ٥، ٦، ١٣، ١٧، ٢١، ٦١-٦٠، ٨٣، ٨٥ من الجزء الأول على سبيل المثال لا الحصر. وانظر من الباحثين المحدثين الذين يتبنون هذا الموقف: محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون ٢٨٤/١ – ٢٨٥.

(2) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، ص١٢.

(3) انظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١٩٨/٦، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١٤٢/١.

تأويل آي القرآن» وابن عباس يرى أنه يعلم تأويل القرآن، وتؤكد الروايات أن الرســولﷺ دعا لابن عباس فقال: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[1].

ولعل في ذلك كله ما يسـمح لنا أن نتجاوز التفرقة الاصـطلاحية المتأخرة بين التفسـير والتأويل، ونعود إلى الأصل وهو التوحيد بينهما على أسـاس من الإيمان بأن المفسـر – في علاقته بالنص- لا يسـتطيع تجاهل البُعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص، ولا يسـتطيع من ثم أن يحل نفسـه في الماضي وصولاً إلى موضــوعية مطلقة في فهم النص. وليس معنى ذلك أن ذاتية المفســر تلغي الوجود الموضــوعي للنص وتخضعه إخضاعاً كاملاً لينطلق بما تشاء، فمثل هذا التصور يُعد ترجيحاً للذاتية على الموضوعية، وإلغاء للوجود التاريخي للنص لحساب المفسر، وهو ما تأباه رؤيتنا لعلاقة التفاعل الجدلية بين المفسر والنص[2].

إن الممارسة التأويلية للنص تجعلنا ننفلت من دوغمائية القراءات التحريفية والسطحية للنص القرآني، كما تجنبنا إضــافة إلى ذلك مأزق الثنائيات التي ســيجت الفكر الآســلامي بمغالق أصــبح صــعبا فتحها. كــ "ثنائية العقل والنقل" إذ يمكن أن نصحح من هذا المنظور التأويلي الكثير من الأفكار المستفزة كما يشير نصر حامد أبو زيد عن تراثنا الفكري و الديني و الفلسفي. إذ بفضل القراءة وآلياتها نصبح أمام نص منفتح على الدوام إلى اللا-نهاية non-fini، و يحتضن العديد من الإحتمالات. فهي تزيل ذلك التصدع القائم بين جوانب التراث في أذهاننا، و في مناهجنا، فلا نقيس الفكر الإســلامي على الفكر اليوناني، أو غيره، ويعتبر التأويل و التفكيك بمثابة آليات للقراءة، لا يمكن تناولها عند حدوث التراث، بل نجدهما امتدادا إن اقترنا بالواقع الراهن الذي نعيش فيه جميعا". «فالنص بكل ما يحمله من تراث تفســيري واقع متعين في حياتنا اليومية، وفي ثقافتنا المعاصرة يشكل حركة هذا الواقع[3]».

والذي يطمح اليه نصــر حامد بقوله: «البدء بالواقع معناه البدء بالحقائق التي نعرفها من التاريخ»[4]. وهذا ما يســمه المفكر المصــري بجدلية النص بالواقع من تناول ظاهرة الوحي والنبوة، وعلاقة المكي والمدني بعلوم القرآن، ولواحقها من المقيد والمطلق أو المحكم والمتشابه، والإعجاز...

---

(1) انظر في معنى التفسير والتأويل: السيوطي: الإتقان ١٧٣/٢.

(2) نصر حامد أبو زيد: الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة الفصول، العدد الثالث، ١٩٨١م، بتصريف.

(3) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، ص١٦-١٧.

(4) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص في علوم القرآن، ص٢٧.

أما عمل المفكر المغربي الدكتور طه عبدالرحمن فيرتكز على إلى تفكيك دعائم القراءات الحداثية التي حاولت تفسير النص القرآني، وفق رؤية تأويلية أو تأريخية أو حتى عقلانية، تنزل فيه النص المقدس منزلة النصوص البشرية.

وطبيعي أن يكون، هناك بعض الآراء الناقدة للمنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد، إذ أن عمل الفلاسفة هو المحاورة في ما بينهم، أو السجال المعرفي في طرق ومسالك الإبداع أو منطق التفلسف. يقول علي حرب: «وهكذا فالفلاسفة يعملون على نقد بعضهم بعضا، بالطبع ليس بهدف الهدم، ولا من اجل الإدانة، بل من اجل خلق رهانات جديدة للتفكير، نطلق ما أنحبس، أو تفلق ما امتنع أو نهتك ما أنحجب».

ولننعطف الآن إلى بيان الرؤية الطائهية في تفكيك القراءة التأويلية للنص القرآني.

ثالثاً: القراءات الحداثية للنص عند طه عبدالرحمن:

يسعى الدكتور طه عبدالرحمن إلى تفكيك وتقويض دعائم القراءات الحداثية التي حاولت تفسير النص القرآني، وفق رؤية تأويلية أو تأريخية أو حتى عقلانية، تنزل فيه النص المقدس منزلة النصوص البشرية.

ومجمل انتقادات الدكتور تتجلى في أن القراءات الحداثية للقرآن «ليست تطبيقاً مباشراً لروح الحداثة، وإنما هي تقليد لتطبيق سابق، هو التطبيق الغربي المتمثل في «واقع الحداثة»، ومعلوم أن هذا التطبيق الأخير أراد له أهله أن يبقى قاطعاً صلته بأسباب الماضي وآثاره لما انطبع في ذاكرتهم من أشكال التخلف التي عانوها في القرون الوسطى»[١].

فالقراءات الحداثية التي بين أيدينا تسعى إلى أن تحقق قطيعة معرفية بينها وبين ما يمكن أن نطلق عليه اسم «القراءات التراثية»، وهذه على نوعين: أحدهما القراءات التأسيسية، وهي التي قام بها المتقدمون، مفسرين كانوا أو فقهاء أو متكلمين أو صوفية، والثاني القراءات التجديدية، وهي التي قام بها المتأخرون، سلفيين إصلاحيين كانوا أو سلفيين أصوليين أو إسلاميين علميين. ومعلوم أن هذه القراءات تختص بكونها تفسيرات للقرآن تضع للإيمان أسسه النظرية أو تقوي أسبابه العملية، أي أنها قراءات ذات صبغة اعتقادية صريحة، أما القراءات الحداثية، فهي تفسيرات لآيات القرآن تخرج عن هذه الصفة

---

(١) طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت (الدار البيضاء)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص١٧٥.

الاعتقادية، وتتصف بضدها، وهو «الانتقاد»، فالقراءات الحداثية لا تريد أن تحصل اعتقاداً من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات(١).

ويفرق الدكتور طه بين نوعين من القراءة للنص الديني، قراءة أطلق عليها «القراءة الحداثية» و أخرى أطلق عليها «القراءة العصرية*»، «ذلك أن الحداثة عندنا غير المعاصرة، إذ أن الحداثة ترتبط بأسباب التأريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي، في حين أن المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الارتباط، إذ أن القارئ العصري يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشتغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد يسعى أن يستبدل مكانها أسباباً تاريخية أخرى تخص مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها»(٢).

رابعاً: تفكيك استراتيجيات القراءات الحداثية المقلدة

لقد اتبعت هذه القراءات في تحقيق مشروعها النقدي «استراتيجيات» أو خططاً انتقادية مختلفة للنص القرآني، كل خطة منها تتكون من عناصر ثلاثة نسميها «أركان الخطة»:

أولها: الهدف النقدي الذي تقصد تحقيقه.

ثانيها: الآلية التنسيقية التي توصل إلى هذا الهدف.

وثالثها: العمليات المنهجية التي يتم التنسيق بينها للوصول إلى هذا الهدف.

والملاحظ أن الهدف الذي تسعى إلى بلوغه كل واحدة من هذه الخطط النقدية هو إزالة عائق اعتقادي معين، فلنبسط الكلام إذن في هذه الإستراتيجيات الانتقادية واحدة بحسب هذه المكونات الثلاثة: «الهدف» و «الآلية» و «العمليات»(٣).

---

(١) طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت (الدار البيضاء)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦ ص١٧٦.

(*) أحد أمثلة القراءة العصرية هي قراءة محمد شحرور في مؤلفه : الكتاب والقرآن، ومثال آخر على القراءة العصرية قراءة عبدالكريم سروش في كتابه : «القبض والبسط في الشريعة» كما يورد ذلك الدكتور طه، ويورد أيضاً أسماء مفكرين آخرين أصحاب قراءات حداثية ومنهم : محمد أركون في كتابه : «القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، وأيضاً نصر حامد أبو زيد في كتابه : «النص والسلطة والحقيقة»، وآخرين أمثال: وعبد المجيد الشرفي ويوسف صديق وحسن حنفي، وهو يحدد الفرق بين القراءة الحداثية والقراءة العصرية في أن القراءة الحداثية هي قراءة انتقادية لا اعتقادية.

(٢) طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، سبق ذكره، ص١٧٧.

(٣) طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، سبق ذكره، ص١٧٨.

١- خطة الأنسنة أو التأنيس: وتستهدف هذه الخطة رفع عائق «القدسية»، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس، والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأنيس في إزالة هذا العائق الاعتقادي هي نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، بواسطة عمليات منهجية خاصة، منها:

- حذف عبارات التعظيم
- استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررة
- التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني
- التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي
- المماثلة بين القرآن والنبي عيسى (عليه السلام) من جهة أن كلاهما كلمة الله.

بحيث يؤدي تطبيق هذه العمليات المنهجية التأنيسية إلى جعل القرآن نصًّا لغويًّا مثله مثل أي نص بشري، وينتج عن هذه المماثلة اللغوية النتائج الآتية: السياق الثقافي للنص القرآني، والوضع الإشكالي للنص القرآني يعني يضحي النص القرآني مجملاً يقبل تأويلات غير متناهية، واستقلال النص القرآني عن مصدره، وعدم اكتمال النص القرآني.

٢- خطة العقلنة أو التعقيل: وتستهدف رفع عائق (الغيبية) وآليتها هو التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، وذلك على أساس نقد علوم القرآن، والتوسل بالمناهج المقررة في علوم الأديان، التوسل بالمناهج المقررة في علوم الإنسان والمجتمع، واستخدام كل النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة، وإطلاق سلطة العقل، ويترتب عن هذه المماثلة الدينية النتائج التالية: تغيير مفهوم الوحي، وعدم أفضلية القرآن، وعدم اتساق النص القرآني، وغلبة الاستعارة في النص القرآني، وتجاوز الآيات المصادمة للعقل.

٣- خطة التأريخ أو خطة الأرخنة: وتستهدف أساساً رفع عائق (الحُكمية) وتتوسل بوصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، وتم هذا الوصل بواسطة عمليات منهجية خاصة، كتوظيف المسائل التأريخية المسلَّم بها في تفسير القرآن، وتغميض مفهوم (الحكم)، وتقليل عدد آيات الأحكام، وإضفاء النسبية عليها، وتعميم الصفة التأريخية على العقيدة، مما يجعل النص القرآني يعرف مماثلة تأريخية مع غيره من النصوص، وفي هذا: إبطال المسلَّمة القائلة بأن القرآن فيه بيان كل شيء، وإنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها، وحصر القرآن في الأخلاقيات الباطنية الخاصة، والدعوة إلى تحديث التدين.

خامساً: إعادة التركيب وتقديم خطط حداثية مبدعة لقراءة النص

بعد أن فكك الدكتور طه عبد الرحمن خطط واستراتيجيات من أسماهم بالحداثيين، على أساس أنهم لم يمارسوا الفعل الحداثي في إبداعاتهم ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم، مقلدين أطواره وأدواره، ويتجلى هذا التقليد في كون خططهم الثلاث المذكورة مستمدة من واقع الصراع الذي خاضه (الأنواريون) في أوروبا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثة أنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي.

- أولها، مقتضاه أنه يجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله، وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية الروحية للكنيسة.

- والثاني، مقتضاه أنه يجب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي، وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية الثقافية للكنيسة.

- والثالث، مقتضاه أنه يجب التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة، وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية السياسية للكنيسة.

مما يجعل خططهم مأخوذة من هذه المبادئ، فخطتهم في الأنسنة متفرعة على المبدأ الأول الذي يقضي الاشتغال بالإنسان دون سواه. وخطتهم في التعقيل متفرعة على المبدأ الثاني الذي يقضي بالتوسل بالعقل دون سواه. وخطتهم في التأريخ متفرعة على المبدأ الثالث الذي يقضي بالتعلق بالدنيا دون سواها[1].

وعملاً بمبدأ إعادة التركيب، يقدم الدكتور طه عبدالرحمن استراتيجيات مبدعة لقراءة النص القرآني، تعتمد على شرطين أساسيين هما: ترشيد التفاعل الديني، أي رعاية التفاعل الديني مع النص القرآني. وتجديد الفعل الحداثي، أي إعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول. ويترتب على هذين الشرطين حسب الرؤية الطاهائية نتيجة في غاية الأهمية بخصوص الحداثتين الإسلامية والغربية، هي أنه إذا كان الفعل الحداثي الغربي قام على أساس التصارع مع الدين، فإن الفعل الحداثي الإسلامي لا يقوم على أساس التصارع وإنما على أصل التفاعل مع الدين. والخطأ الجسيم الذي ارتكبه أدعياء الحداثة المنقولة والمقلدة هو إنكارهم هذا التفاعل، وإعراضهم عنه، إذ إن التفاعل مع الدين يولد لدى المسلم الطاقة

---

(١) طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، سبق ذكره، ص١٨٩.

الإبداعية، يقول د. طه عبدالرحمن في هذا الصـدد: «*فبقدر ما تعتمل في صـدره القوة الإيمانية، تسـتعد ملكاته للإنتاج والإبداع*»[١]. وخطط القراءة المبدعة التي حددها د. طه عبدالرحمن، هي:

١- خطة التأنيس المبدعة: والتي تعني تكريم الإنسـان، فنقل الآيات القرآنية من وضـعها الإلهي إلى وضـعها البشـري تكريما للإنسـان. وطبعاً هذه الخطة لا يمكن أن تضـعف التفاعل الديني ولا تؤثر سـلباً في الفعل الحداثي، وهذه الآلية لا تشـتغل برفع القدسـية عن النص القرآني، وإنما تشـتغل ببيان وجوه تكريم الإنسان في هذا النص.

وفي هذا السـياق يقول الدكتور طه عبدالرحمن: «خطة التأنيس المبدعة هي عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري تكريماً للإنسان»[٢].

وإنه وفقاً لهذا المدرك تبطل المماثلة اللغوية التي يقيمها التأنيس المقلد، لأن النص القرآني ذو مضمون عقدي.

فالعبرة بالمضامين لا بالعبارات فحسب، فالمضمون العقدي هو المعيار المعتمد، ومن المعلوم أن الآيات القرآنية «أحدثت وما زالت تحدث تثويراً عقدياً جوهرياً لا يمكن أن يحدثه كلام آخر، ولو بلغ من الكمال ما بلغ، وما ذاك إلا لأنه يرفع مفهوم التوحيد إلى أعلى درجات التجريد، التي لم يرفعه إليها قول غيره لا سابق ولاحق»[٣].

٢- خطة التعقيل المبدعة: وهي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسـائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسـيعاً لنطاق العقل. وأنها كسـابقتها لا تضـعف التفاعل الديني ولا تمس بالفعل الحداثي، ودون رفع الغيبية عن النص القرآني، وأنها أوسع من القراءة المقلدة.

وفي هذا الصـدد يقول الدكتور طه: «خطة التعقيل المبدعة هي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث، التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعاً لنطاق العقل»[٤].

ووفقاً لهذا التعامل العلمي مع القرآن الكريم لا يضـعف التفاعل الديني في شـيء، ما إن تخلينا عن أسـلوب الإسـقاط عند العمل بهذه المنهجيات والنظريات الحديثة، إذ يمكننا أن نظفر فيها بالأسـباب المنهجية التي تسـتطيع أن تسـتكشـف بعض المعالم المميزة للعقل، الذي يختص به القول القرآني. وبذلك

(١) طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، سبق ذكره، ص١٧٨.
(٢) المرجع السابق، ص١٩٧.
(٣) المرجع السابق، ص١٩٩.
(٤) المرجع السابق، ص١٩٩.

تبطل المماثلة الدينية التي يقيمها التعقيل المقلد، من وجهين: أولهما: أن العقل في النص الديني توحيدي، بينما في النص المادي وثني.

وثانيهما: أنه إذا سلمنا أن النصوص الدينية المنزلة إنما هي تجليات لوحي واحد، وكل تجل يصدق الذي سبقه ويهيمن عليه، وجب أن يكون النص القرآني مهيمناً عليها جميعاً فيفضُلها عقلاً. وبناء على هذا، فلا نظير للنص القرآني في حداثته الدينية، كونه يوسع مدارك العقل وملكاته التي تشتغل كلها وفق مبدأ التدبر، وبهذا العقل القرآني يصل الظواهر بالقيم والأحداث بالعبر.

ولا ينسى الدكتور تسجيل إعجابه بأن العقل الديني التوحيدي القرآني أفضل العقول لأنه جاء مهيمناً على ما سبقه، لذلك نجد إشارة لرد الاشتغال بالسحر والخوض في الأساطير.

٣- خطة التأريخ المبدع: هي عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة، ترسيخاً للأخلاق. وكسابقتها يظل التفاعل الديني والفعل الحداثي متحققين، بالإضافة إلى أنه يجعل الأحكام القرآنية تقدر بالأخلاق التي تورثها. مما يجعل الانشغال بالسلوك في الحياة في خطة التأريخ المبدعة أكثر منه في خطة التأريخ المقلدة.

وفي ذلك يقول الدكتور طه: «خطة التأريخ المبدعة عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة ترسيخاً للأخلاق»[1].

وهكذا تبطل المماثلة التأريخية التي يقيمها التأريخ المقلد، لأن النص القرآني لا يضاهيه أي نص آخر باعتباره نص خاتماً، يمتد في الزمن إلى ما وراء زمنه، حتى يكون كل زمن أتي هو زمن تحققه، وفي الوقت نفسه يؤهل الإنسانية إلى تاريخية مستقبلية، بدلاً من التاريخية الماضوية، يقول الدكتور طه عبدالرحمن في هذا الصدد: «فلابد للنص الخاتم أن يكون نصاً راهنياً وأن تكون راهنيته راهنية دائمة»[2].

ففي ظل هذه الاستراتيجيات المبدعة الجديدة نكون بإزاء قراءة حداثية، في أعلى صور الحداثة التي يمكن تصورها دائماً وفقاً لمنظور الأستاذ طه عبد الرحمن.

هذا هو بشكل موجز مجمل ما جادت به قريحة الدكتور طه عبدالرحمن في نقده للقراءات السابقة، وتأسيسه لقراءة حداثية مبدعة وجديدة، تعيد تجديد النظر في النص، حيث تأخذ في اعتبارها النظر إلى الإنسان نظرة موسعة ومتكاملة، فلا يفصل جزء من أجزاءه على حساب أخر.

---

(١) طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، سبق ذكره، ص٢٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٤.

وقد سبق أن تعرضنا إلى نقد الدكتور طه عبدالرحمن وتفكيكه للخطابات التجزيئية التفاضلية في قراءة النص التراثي، وبخاصــة عن محمد عابد الجابري وغيره من مفكرين. وهذا القصــور الذي وجده الدكتور طه عبدالرحمن عند متفلسفة العرب إنما يعود في جوهر إلى قصور وسائلهم عن الإحاطة بدقائق وسائل من يقلدون.

وليس أدل على هذا القصــور من العيوب المنهجية التي أبانها الدكتور طه في القراءات الحداثية، ومنها:

(١) فقد القدرة على النقد.

(٢) ضعف استعمال الآليات المنقولة.

(٣) الإصرار على العمل بالآليات المتجاوزة.

(٤) تهويل النتائج المتوصل إليها.

(٥) قلب ترتيب الحقائق الخاصة بالقرآن.

(٦) تعميم الشك على كل مستويات النص القرآني.

وختـامـاً يقول الـدكتور طـه لهؤلاء المقلـدة من المتفلســفـة العرب «أن الإيمـان العظيم يورث التفلســف العظيم، والتفلســف العظيم يثبت الإيمان العظيم»، ويكشــف الدكتور عن عميق إيمـانـه فيقول: «ونحن لنا الفضـل في أننا لا نتســتر على إيماننا أو نتذبذب فيه في ما نكتب كي ننســب إلى الحداثة، ولو أننا تزودنا من أسـبابها بما لم يتزود به هذا الذي لم يتجرد من أصيل إيمانه إلا ليتقلد إيمان غيره، علم أم لم يعلم»[(١)].

---

(١) طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة (٢- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأصيل)، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان (الدار البيضاء- المغرب) الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨، ص٣٠.

نظرية البلاغة الجديدة:
جدل الفلسفة والحجاج والتأويل

بقلم: شاييم بيرلمان

ترجمة: أنوار طاهر**

إن تعريف نظرية الحجاج l'argumentation بكونها نظرية تُعنى بدراسة التقنيات الخطابية techniques discursives التي تهدف إلى حث عقول ألمُخاطَبين أو إلى رفع نسبة تأييدهم l'adhésion إلى القضايا المطروحة للنقاش في سبيل الوصول إلى أتفاق عام. وبكونها نظرية تعمل على فحص واختبار الشروط التي تساعد على بدء الحجاج وتطويره، والآثار الناتجة عنه أيضا. هو تعريف يستدعي بالضرورة التفكير مباشرة في علم البلاغة القديمة l'ancienne rhétorique التي سآتي على معالجتها بحذر عالم المنطق رغم ما يفرضه عليّ هذا الأمر من الاختزال والتوسع في البحث على حد سواء.

ولكوني من الباحثين المهتمين بدراسة مختلف أشكال الحجاج بمقدار ما تمثله من عناصر حجة ودليل preuve تساهم في حث المخاطَب على التثبت [العقلاني؛ المنطقي] convaincre من القضية المطروحة في الجدال، ومن ثمة، إلى إقناعه persuader [استنادا إلى منطق الحجاج البلاغي الذي يضع في الاعتبار أهمية المخاطَب ولجميع سياقاته الثقافية وحالاته الذهنية والانفعالية والعاطفية]. فسوف لن أولي تلك الأهمية المعطاة لقضية عرض تلك الحجج بصورة شفوية كانت أم كتابية، الأمر الذي سيجعلني لن أوجه نظري كليا صوب كل ما يتعلق بالفعل الخطابي للمتكلمoratoire .

أضف إلى ذلك، أني لست من المهتمين بوجه خاص بالخطب الموجهة علناً إلى جمهور auditoire محتشد -كما هو الحال في البلاغة الكلاسيكية- في ساحة التجمع العامة "أجورا" agora [هي مركز الحياة السياسية والفكرية والفلسفية والروحية في أثينا، حيث يتبادل فيها الجميع الآراء حول المشاكل والقضايا المشتركة، دون تمييز نخبوي بين العامي والسياسي والفيلسوف] أو في منتدى التجمع العام الروماني

forum [وهو مكان يقابل نفس الوظيفة لساحة أجورا عند الاثنيين]، بل سأتوسع في نطاق أبحاثي حول نظرية الحجاج، ليشمل جميع أشكال الجمهور التي يمكن لنا أن نتصورها، بدء من عملية النقاش مع مُخاطَب واحد وانتهاء بالنقاش الذي يجري أثناء عملية التفكير الذاتية الأكثر خصوصية حيث يقوم الفرد خلالها بفحص منافع القضية موضع النقاش من عواقبها في قرارة أعماقه. في هذه الحالة الأخيرة، نلاحظ أن الأمر يتعلق باختبار قيمة الفرضية المطروحة للنقاش، وبأجراء مقارنة بين النتائج التي نصل إليها من خلال استنتاجنا للواحدة منها بواسطة الأخرى، أو بأجراء مقارنة بين هذه النتائج مع فرضيات أخرى، وذلك بُغية تحديد أيٍ من تلك الإجراءات يمكن من خلالها تعزيز تلك النتائج أو إنكارها. وهي عملية نجد لها مماثلا في مفهوم الجدل السقراطي dialectique socratique بوصفه جزء من نظرية بأكملها، جرى وضع أسسها في كتاب الفيلسوف اليوناني أرسطو "الطوبيقا" Topiques، وتمّ تعريفها بأنها فن طرح السؤال والجواب على حد سواء، وتوجيه النقد ودحضه في آن واحد.

لاحظوا هنا، أن هذا الفن في الحجاج والذي عمل الفلاسفة السفسطائيون جورجياس وبروتوجوراس وكذلك الفيلسوف زينون الايلي على تطوير أدواته، يتعلق على الدوام بمفهوم التأييد لقضايا إنسانية قيّمية وأخلاقية وسياسية تقع محل تجاذب ومقارنة، حيث نسعى إلى إقناع المخاطَب بصدق تلك القضايا من عدمه باستخدام مختلف أشكال الحجاج، والى أن نعرض للأسباب المؤيدة والمعارضة للقضية المطروحة، وذلك بهدف التأثير في نهاية المطاف على الفرد وتفعيل قدراته الذهنية والعقلية بأسرها. فأحد أهم خصائص الخطابات الموجهة للجمهور هي قابليتها على تشكيل دوافع كافية لتحفيز ألامكانيات الفردية لكل فرد منهم ليكون قادرا على التحول إلى مرحلة إنتاج الفعل والتوفر على عناصر الاستعداد المسبّق prédisposé لكل عمل action محتمل الوقوع. نتيجة لذلك، لا يمكننا ألفصل في حقل الحجاج بين العقل والإرادة؛ أو بين النظرية والممارسة.

إن بنية موروث تاريخ الصراع منذ سقراط وأفلاطون مع الخطاب ألحجاجي السفسطائي الذي يبحث عن تأييد المخَاطب وحثه على الفعل، وكذلك مع مفهوم الفيلسوف جورجياس في السايكاكوجي psychagogie***، شكلت مقدمة لجينالوجيا السلطة المتطابقة مع خطابات الوعاظ والدهماء؛ وتقويضا لميتافيزيقا الحقيقة التي تعتبر مطمح كل فيلسوف. فكما هو معروف، إن الفيلسوف لا يعير أهمية لرأي opinion العامة ولا يهتم بالكيفية التي يتحقق بواسطتها إقناع وكسب تأييد الحشد البسيط والجاهل foule ignorante، بل يسعى إلى الوصول إلى مفهوم الحقيقة vérité لغرض التهيئة والإعداد لمعرفة مطلقة غير نافدة الصلاحية. وهذه هي بالضبط الثيمة المركزية التي عرضها إفلاطون في محاورته "جورجياس".

ومما لا شـك فيه، أن أفلاطون لم يتوقف عند سـعيه في البحث عن الحقائق المطلقة فحسـب، وإنما عمل أيضا على تحويل هذه الحقائق إلى ممارسات يومية تقوم الحشود فيها وبصورة لاشعورية على تفعيل شرعية تلك الحقائق وتجديد صلاحيتها. ومن اجل تحقيق هذه الغاية، كان ينبغي عليه اللجوء إلى البلاغة rhétorique، وتوظيفها بالطريقة المناسـبة التي تؤهلها -مثلما قال أفلاطون في محاورة "فيدروس"- لأن تكون بلاغة مثالية/كاملة/مطلقة جديرة بالآلهة أنفسـهم[١]. غير أنه ومثل ما هو معروف ان المهمة الرئيسـية للفيلسـوف تقتضـي منه التأسـيس établissement لمفهوم الحقيقة، أما مسـألة التواصـل communication وتشـكيل حقائق تداولية، فعلى قدر ما تحمله من أهمية ذات طابع اجتماعي socialement، إلا إنها تظل مسألة غريبة على الفلسفة والفيلسوف كذلك. وهنا، علينا أن نتساءل: هل يمكن الفصل بين الفلسفة والفيلسوف والحجاج؟ في الوقت الذي يكون فيه الغاية الحتمية للفيلسوف هي البحث عن الحقيقة وما ينتج عنها من قضـايا تقع محل نقاش وجدال controverse لدرجة يصـعب معها استبعاد التقنيات الحجاجية ؟

في مقالته المتميزة "البلاغة، الجدل والمطلب الأول" Rhétorique، Dialectique، et Exigence première المنشـورة في العدد المخصـص لنظرية الحجاج[٢]، أوضـح البروفسـور في كلية الآداب-بوردو، الفيلسوف الفرنسي جوزيف مورو J. Moreau، أن أفلاطون كان على إدراك تام بعدم الحاجة للنقاش في مسائل يمكن حلها بطريقة موضوعية بفضل عمليات رياضية غير قابلة للجدال:

((إذا اختلفنا في الرأي أنا وأنت، يقول سـقراط لاوطيفرون Euthyphron، حول عدد الأغراض الموجودة في سلة؛ أو طول قطعة قماش أو حول وزن كيس قمح، فلن يصل الحال بنا إلى حد التخاصم من اجل ذلك السبب أو إلى فتح باب النقاش. بل يكفينا أن نقوم بإحصاء الأشياء وقياسها أو وزنها، لينتهي مثل هذا الخلاف الذي لن يدوم ولن تتصـاعد حدته إلا عندما نفتقر إلى وجود مثل تلك العمليات procédés في القياس، ومثل تلك المعايير critères الموضوعية، وهذا ما يكون عليه الحال -يحدد سقراط- عندما نختلف حول مفاهيم العدل والظلم؛ الجمال والقبح؛ الخير والشـر، وبكلمة واحدة حول موضـوع القيّم valeurs (Platon: Euthyphron، d ٧). لكننا لو أردنا تجنب أن يتحول الخلاف في مثل هذه الحالات إلى نزاع قد لا يحل إلا بوسـيلة العنف، فليس هناك من طريقة أخرى سـوى اللجوء إلى نقاش عقلاني. ويبدو هنا أن الجدل dialectique، الذي يُعرّف بأنه فن النقاش discussion، هو المنهج الملائم في حل المشـاكل العملية التي تتعلق بغايات الفعل الإنسـاني والقيّم الأخلاقية. نتيجة لذلك، كان يولي أفلاطون

لذلك المنهج تقييما كبيرا، فكان المنهج المعتمد استعماله في المحاورات السقراطية لغرض فحص مثل ذلك النوع من المسائل))[٣].

ولما كانت المسائل الفلسفية تتعلق تحديدا بما هو قيّمي، فهي إذن من المسائل النسبية التي يتعذر معها العثور على حل قطعي من خلال الجدال والنقاش، كي تتوفر بالضرورة على شروط البحث عن حقائق صادقة تماما وغير قابلة للطعن أو الاعتراض. من هنا، شهد العصر الكلاسيكي صراعات كبيرة في الاختصاص والكفاءة compétence بين الفلاسفة وعلماء البلاغة سيما في مبحث القيّم وقواعد الأخلاق. إذ أن مساعي الفلاسفة نحو إلزام الحشد بالاعتراف بالحقائق المطلقة والإقرار بشرعيتها، جعلتهم مرغمين على الاستعانة بالتقنيات التي جرى تطويرها من قبل علماء البلاغة والتي تشتمل على كل من: الجدل والبلاغة، أي على الحجاج.

من هنا، حصلت عملية متكاملة لإفراغ الجدل والبلاغة من كل قيمة قابلة للفحص والاختبار probatoire وجرى تحويلهما إلى مجرد تقنيات بيداغوجية؛ سايكولوجية أو أدبية لغرض كسب التأييد وفرض الولاء لحقائق راسخة بواسطة عمليات ومناهج قطعية، وذلك لصالح رؤى دوغمائية أو علمية. فمن المعروف مثلا، أن وظيفة تقنيات الجدل والبلاغة بالنسبة لرجل الدين لا تتعلق في العمل على تثبيت الحقائق الغيبية المطلقة عند المؤمنين، بقدر ما ترتبط في سعيه المتواصل في حفر تلك الحقائق ونقشها في عقولهم من اجل أن تكون حاضرة وراسخة في وعيهم ومطبوعة بوصفها اتجاه في سلوكهم. لهذا السبب لم تتعرض قيمة تلك الحقائق للمساءلة والدحض إطلاقا حتى نهاية القرن السادس عشر.

لكن، ما أن تبددت وحدة العالم المسيحي مع ولادة حركة الإصلاح [الديني البروتستانتي التي انطلقت من ألمانيا عام ١٥١٧ بزعامة مارتن لوثر]، سيما بعد الحروب الدينية الطاحنة في المدن والضواحي الأوروبية والتي دامت نحو قرن، حتى أخذت تطلعات ثقافية جديدة في الانتشار بين الأوساط المتعلمة، أملا في بناء نظام جديد مؤسس على مبدأ العقل؛ ومعترف بشرعيته من قبل جميع الأفراد بمعزل عن انتماءاتهم الدينية المختلفة. ويقدم لنا هذا الطموح العام، تفسيرا واضحا للمكانة الباهرة التي مُنحت للفلسفة في القرنيين السابع عشر والثامن عشر.

وبعد أن بزغت الفكرة واتسع مداها وأهميتها في القارة الأوروبية وفي بريطانيا العظمى، استلهم الفلاسفة من المناهج التي حققت نجاحا كبيرا في علوم الهندسة والفيزياء والفلك، وذلك من اجل إقامة نظام مطلق، بدا للجميع انه لا يمكن أن يرقى إليه الشك أيضا. وهنا يقع بالضبط طموح الفيلسوف رينيه ديكارت R. Descartes حاله في ذلك حال اغلب معاصريه وأتباعه اللاحقين.

فلم يعد هناك ثمة حاجة إلى أن تتعارض أو إلى أن تتصادم الآراء بعضها مع البعض الآخر، أو إلى أن يلجا المتحاورون إلى وسيلة إرغام خصومهم على الصمت بقوة السلاح، نتيجة لعدم توفرهم على أدلة مقنعة. لأننا استطعنا وفي حقول معينة، خاصة في علم الرياضيات، الوصول إلى تحقيق توافق وإجماع unanimité بين العلماء بواسطة براهين غير قابلة للدحض، هذا من جهة ومن جهة أخرى، لما كان العقل الإلهي يتوفر على الحل الأمثل لجميع المشاكل الإنسانية، ما الذي يمنع إذن من أن يتسع نطاق الفلسفة ليشمل تلك المناهج التي نجحت إلى حد بعيد في العلوم الاستنباطية déductives؟ حيث يكفي العثور على القواعد التي ترشد وتوجه العقل الإنساني، انطلاقا من مناهج التحليل الرياضية، ليجري تطبيقها بعناية في حل المشاكل الفلسفية. من هذا المنطلق، اقترح ديكارت إزالة أرضية الرمال المتحركة لمفهوم الرأي وإعادة البناء على أساس صخري صلب وثابت لمبدأ الحدس intuition المعصوم عن الخطأ، والتي ستشكل قاعدة لنظام العالم الجديد، تعلوها في القمة معايير العقلانية في القيّم الأخلاقية والدينية.

وعلى الرغم من انه لا يمكن لأحد إنكار مدى أهمية هذا المشروع الفكري، ومن انه كان استكمالا لسلسلة من الأنظمة الفلسفية العقلانية في مفهوم الحق الطبيعي، مستندا بصورة رئيسية على فكرة البحث عن مبدأ الوضوح بذاته évidence الذي أصبح خاصية -أي هذا المبدأ- تميز الحدس العقلاني لدى الفلاسفة الديكارتيين؛ والحدس الحسي لدى الفلاسفة التجريبيين empiristes. إلا انه جاء بنتائج وخيمة أدت إلى تمأسس معيار الوضوح من جانب، واستبعاد الحجاج بوصفه تقنية للاستدلال الفلسفي من جانب آخر(٤).

من هنا، أصبح من الصعوبة بمكان، إدراك مفهوم الوضوح بوصفه خاصية محض سايكولوجية، وجرى النظر إليه باعتباره قوة force تفرض حضورها وسطوة حقيقتها على كل كائن عاقل. فالقضية الواضحة والبديهية تكون بالضرورة قضية صادقة وقابلة للتمييز reconnaissable مباشرة على أنها كذلك. لهذا، لا يحتاج مثل هذا النوع من القضايا إلى البرهان على صدقها. بل نحن نلجأ للبرهان عندما تكون القضية ملتبسة وغير واضحة بذاتها، ونعتمد فيه على مسلمات بديهية قبلية.

بالطبع، في مثل نظام كهذا، لا مكان للحجاج الذي يتعلق بكل ما يبدو صحيحا vraisemblable وما يبدو مقبولا plausible أيضا، أي بكل ما لا ينبغي علينا أن نمنحه أي مصداقية من حيث المبدأ والمنهج، سيما عندما يتعلق الأمر بالمسائل العلمية. إذ يجب علينا أن نستبعد عن العلم كل ما يدعو إلى الشك doute، كما يقول ديكارت. من هنا جاءت القاعدة الثانية التي نجدها في مؤلفه "قواعد لتوجيه العقل" règles pour la direction de l'esprit: ((في كل مرة يحمل فيها أحدا (من العلماء) رأياً مختلفاً عن

الآخر حول موضـــوع بعينه، فمن المؤكد أن واحدا منهما على خطأ، ومن ثمة، لا يمتلك أي منهما ناصـــية العلم على ما يبدو، وذلك لأنه لو كانت قضـــايا احدهما مؤكدة وواضـــحة، كان في إمكانه، إذن، عرضـــها بالطريقة التي ينتهي بها في نهاية المطاف إلى إقناع الآخر [٥])).

هذا القول، الذي ينطبق كثيرا على العلوم الرياضـــية، يمكن له أن يصـــبح قاعدة لمنهج كوني universelle في حال توفر فرضية -فيها من المجازفة الكثير والتي لم يستطع ديكارت نفسه تقديمها على إنها تحمل مبدأ الوضوح بذاته- تشير إلى أن القضية الرياضية يمكن أن تصلح أن تكون أنموذجا في حل جميع المشاكل الإنسانية. واليكم كيف عرض ديكارت لتلك الفرضية في الجزء الثاني من مؤلفه "خطاب المنهج" :Discours de la Méthode

((لقد منحتني هذه السلاسل الطويلة من القضايا البسيطة والسهلة، والتي اعتاد علماء الهندسة على استعمالها من اجل الوصول إلى أكثر البراهين تعقيدا، الفرصة المناسبة في تخيل أن كل الأشياء التي تقع ضمن أطار المعرفة البشرية هي أشياء متعاقبة بنفس الطريقة، شرط أن نتوقف عن أدراك أي منها على انه حقيقي وصادق وهو على خلاف ذلك، وان نحافظ دائما على النظام الضروري من اجل استنباط بعضـــها من البعض الآخر، كي لا يتبقى هناك شـــيء منها خارج إدراكنا له، إلى الحد الذي يصـــعب معه الوصول إليه، ولا بشيء كامن وخفي جدا لدرجة إننا لا نستطيع اكتشافه [٦])).

ولان ديكارت كان على علم بأن هذا الأمر يســـتغرق منه وقتا طويلا، لم يســـتطع إدراجه في نظامه الفلســـفي دون أن يكون متوفرا على علم في الأخلاق الآنية morale provisoire والذي عرضـــه لنا في الجزء الثالث من مؤلفه "خطاب المنهج". وهنا، ســـوف لن يوجد أي مجال للنقاش – كما يقول ديكارت- حول ضرورة أن أضع كل شيء موضع الشك والبدء من منطقة الصفر، لأنه من غير الممكن أن اسمح لنفسي أن أبقى غير حاسم في أفعالي مع أن العقل يقتضي مني أن أكون كذلك في إصدار أحكامي jugements [٧].

وهذا هو الســـبب في أن القاعدة الأولى من علم الأخلاق الآنية كانت تتمثل في: ((الانصـــياع لقوانين ولأعراف بلادي، وان أحفظ ديني الذي نشأت وترعرعت عليه منذ طفولتي، وان امتثل للآراء الأكثر اعتدالا في كل الأمور)). أما المبدأ الثاني فيرى ديكارت أنه يتطلب: ((أن أكون أكثر حزما وتصـــميما في أفعالي قدر ما استطيع، وان لا اتبع كثيرا الآراء المشكوك في صدقها والتي ما أن أكون مُصرا على تأييدها حتى تصبح آراء مؤكدة تماما)) وهذا يعود لسبب بديهي للغاية وهو ((إن الأفعال الإنسانية في الحياة لا تحتمل أي تأخير. والى تلك الحقيقة الراسخة التي تشير إلى إننا عندما لا نكون قادرين على تمييز الآراء الأكثر صدقا، ينبغي علينا أن نتبع تلك التي تكون الأكثر احتمالا في الصـــدق. وكذلك، كلما لم يكن في استطاعتنا أن نلاحظ ما

هو احتمالي في الواحد منها دون الآخر، يجب علينا مع ذلك التصـميم والثبات والإصـرار على بعض منها والنظر إليها بعد ذلك ليس بوصـفها آراء مشـكوك في صـدقها بقدر ما كانت على صـلة بما هو عملي، وإنما بكونها آراء صـادقة ويقينية تماما وذلك لان العقل، الذي يحملنا على التصـميم على مثل تلك الآراء، هو حامل في ذاته لنفس تلك الصفات من الصدق واليقين[٨])).

عندما يتعلق الأمر بما هو عملي وليس بما هو علمي، يدرك ديكارت الضـرورة الملحة التي يفرضـها الفعل الإنسـاني ويُسـلّم بضـرورة قبول مبدأ عدم الشـك بالقواعد التقليدية règles traditionnelles ولا بالآراء الاحتمالية opinions probables لان هذه الأخيرة، إن اعتقد ديكارت انه تمكن من اسـتبعادها من العلم، فلم يكن بإمكانه الاسـتغناء عنها في الحياة. علاوة على ذلك، كان ينبغي عليه الاسـتعانة بالحجاج لغرض إقناع غير المتفلسف non-philosophe بفكره وبفلسفته. إذ انشغل ديكارت في البحث عن السبب الذي يلزم غير المتفلسـف أن يحكم على كل ما لا يبدو صـحيحا vraisemblable على انه خاطئا، وكيف يمكن أن نجعله يسـلم بعقلانية عبارة proposition معينة رغم كونها ليسـت على درجة من المعقولية المنطقية raisonnable [٩]؟ من اجل تحقيق هذه الغاية، جاءت فرضـية ديكارت في العبقري الماكر malin génie ليتمكن من خلالها من تطهير العقل من كل ما لا يفترض صحته وفق مبدأ الوضوح بذاته.

لكن، ما هي الرؤية الخاصة بالإنسان وبالعالم تلك التي تحقق لمبدأ الحدس الواضح بذاته ضمان امتلاكه على قيمة ذلك المعيار الأقصى في المعرفة؟ فلا يكفي القول أن ذلك المبدأ هو معطى سـايكولوجي محض. وذلك لأن كل لحظة من لحظات التفكير الإنسـاني، تنطوي على مسـلمات وبديهيات غير قابلة للدحض، وغير قابلة للشـك. أو لان مبدأ الحدس الواضـح بذاته يمثل ضـمان الصـدق المطلق لحقيقة الأشـياء. فما يحول بالطبع دون الجزم في أن مبدأ الوضـوح بذاته هو معطى سـايكولوجي محض. هو أن هناك بديهيات نسبية relatives ومتغيرة في الواقع، بل ويمكن لها أن تكون مضللة أيضا.

وهناك مسـألة أخرى معروفة للغاية. وهي تتعلق في المثال الكلاسـيكي حول مبدأ الوضـوح الجليّ الذي كان وعلى مدار قرون يتمثل في التأكيد على مبدأ أن الكل اكبر بكثير من كل جزء من أجزائه. لكن، ما أن نحاول البرهنة وبطريقة بسـيطة حتى نصـل إلى إثبات إن تلك المُسَـلَّمة ليسـت صـائبة بالنسـبة لمجموعات لامتناهية. ففي الواقع، إن سـلسـلة الأعداد الزوجية والتي هي ليسـت إلا جزء من سـلسـلة الأعداد الرياضـية الصـحيحة، لا يمكن أن تكون اصـغر من هذه السـلسـلة الأخيرة، وذلك لان كل عدد صحيح يمكن له أن يتطابق مع ضعفه ليكون عددا زوجيا آخرا. وعليه، يوجد العديد من الأعداد الزوجية بالقدر نفسه الذي للأعداد الصحيحة تماما. إذن، من أين جاء هذا الخطأ الفادح؟ هل من الزعم القائل

أن العبارة الاثباتية التي تسري صلاحيتها على مجموعات محدودة، تعتبر بالضرورة سارية الصلاحية على جميع المجموعات؟

إن خطأ ديكارت الأساسي إنما كان يكمن في اعتقاده بوجود مبادئ notions واضحة ومتميزة، معتقدا أن الروابط فيما بينها تؤدي بالضرورة إلى الوصول إلى مسلمات بديهية، وبأنه يمكننا إدراك تلك المبادئ بفضل الحدس المعصوم من الخطأ الذي يتصل بالجواهر البسيطة، وبالتالي، بمن يكون احتمال وقوع الخطأ معها مستحيلا. لكن ذلك الزعم بإمكانية إدراك خاصية البساطة في جواهر الأشياء وتمييزها على نحو تام وبمعزل عن السياق والعلاقات مع الأشياء الأخرى، هو زعم يتطابق مع رؤية تجزيئية atomisée للواقع، وغير كافية على حد سواء. ومثلما لا تكون مبادئ رياضية مثل الخط المستقيم أو المجال حاملة لنفس المعنى في علم الهندسة لكل من: برنارد ريمان B. Riemann واقليدس Euclide. لا يمكن أيضا لمبادئ قيّمية في علم القانون وقواعد الأخلاق morale والفلسفة والمتعلقة بسياقات ثقافية وتاريخية متحولة بطريقة لا يمكن التنبوء بها وقابلة للنقد والتأويل، أن تكون حاملة لمعانٍ متوافقة مع طبيعة الجواهر البسيطة أو مع مركب أحادي من تلك الطبائع.

إن أغلب النظريات الحديثة حول اللغة والتي عملت على دراسة اللغات الطبيعية والصُنعية artificiels، جعلتنا نعتقد أن الغاية المثلى من استعمال التقنيات الرياضية في اللغات الشكلانية formalisés هو القضاء على كل ما قد يلحق بهذه اللغات من شك أو غموض والتباس. وبدلا من أن تزودنا بأنموذج قابل للتطبيق كليا/كونيا application universelle، اكتفت بمعالجة حالات استثنائية يكون فيها النظام الشكلي/الاصطلاحي formel إما معزول عن السياق contexte وإما قابل للتطبيق ضمن سياق محدود للغاية، ليكون في مأمن عن كل ما هو غير متوقع سواء في تأويله أو في تطبيقه.

في الواقع، عندما لا يجري اختزال البعد التطبيقي لمبدأ معين في جانبه الصُنعي -كما هو الحال عليه في مجالات علوم القانون وقواعد الأخلاق أو حتى في الفلسفة- فلابد وان تتعرض خاصية وضوح ذلك المبدأ بوصفها قيمة افتراضية للاختبار مع كل حالة تطبيقية جديدة. فعادة ما ندرك في مثل هذه الحالات، أن التأكيد على بداهة مبدأ أو صيغة قانون معين وصحته بالضرورة في وصف الأشياء، لا يعني إكساب هذه الأشياء خاصية موضوعية objectif، بقدر ما يعبر ذلك عن نقص في الخبرة expérience أو قصور في ملكة الخيال imagination عن استيعاب التحولات والمتغيرات داخل السياق الثقافي لكونها تشكل عوائق تحول دون الوصول إلى مبادئ أحادية/صادقة وبديهية. وقد جاء الفيلسوف الانجليزي جون لوك John Locke على وصف هذه الفكرة نفسها في مؤلفه "مقال في الفهم الإنساني" Essai sur l'entendement

humain، حيث يقول: ((هناك الكثير من الناس من يخالجه الاعتقاد منذ القراءة الأولى له، انه اســـتطاع فهم comprendre ذلك النص من الكتاب المقدس أو تلك الفقرة من أنظمة القوانين بطريقة متكاملة. لكن، سرعان ما يدرك انه فقد قدرته على الفهم والاستيعاب، بعد الاطلاع بتفحص على تعليقات الشرَّاح التي تزيد توضيحاتهم من شكوكه أو تفسح المجال لأخرى غيرها حتى ليكاد يسقط النص في لجَّة من الغموض (١٠))).

من هنا يمكننا القول، أن الرؤية الديكارتية للكون ليست إلا رؤية تجزيئية وميكانيكية، زودتنا في كثير من الأحيان بمفهوم عن العلم لا يتطور إلا بطريقة كمية quantative محضة، وذلك بواسطة رفع نسبة عدد الحقائق البديهية دون أن يستلزم ذلك وضع أي منها موضع السؤال. فمثل هكذا رؤية علمية لا يمكن لها أن تلتقي مع التقليد tradition أو مع طرق التعلم/التلقين الأساسية initiation إلا بواسطة الأفكار الفطرية innées المتضمن عليها كل من: العقل التقليدي أو العقل التلقيني. فلأن العقل raison لا يمكن له أن يكون متشكلا être formée، والتعليم éducation أيضا لا يزيد العقل إلا جهلا وظلاما وذلك بترسيخه الأحكام المسبقة في عقول الأطفال، تلك الأحكام التي لا يمكنهم التحرر منها إلا بصعوبة بالغة. نجد أن المعرفة العلمية تتصف عادة بالخاصيتين اللااجتماعية asocial واللاتاريخية anhistorique. إلى الدرجة التي وصل الحال معها الحال إلى اعتبار كل مسألة علمية تحمل في جذورها طابعا اجتماعيا أو تاريخيا على أنها تشير إلى حكم مسبق préjugé أو خطأ erreur يستلزم بالضرورة أن يتحرر رجل العلم منهما بواسطة تطبيقه لمبدأ الشك الديكارتي. فالشكل الوحيد من التربية العلمية الموصى به هو ذلك الذي يتمثل في عملية تطهير purgation الروح من كل ما جرى تلقينها وتعليمها إياه قبل أن تحتك بفلسفة البداهة/الوضوح بذاته.

إن تلك الفكرة الديكارتية المتأسسة على مفهوم الحدس تفترض من الناحية المنهجية إجراء فصل بين ما هو نظري؛ وما هو عملي، وذلك لأنه إذا كان لا غنى للنظرية عن الجانب العملي في مسائل الإعداد والتهيئة ومراقبة عملية تطبيق طروحاتها الخاصة، فلا يعني ذلك بالضرورة أن تكون صلاحية فرضياتها غير نافدة تماما. بل على العكس من ذلك، ستتحول النظرية إلى فرضية تخضع قيمتها إلى المعالجة والتطوير élaboration والمراقبة contrôle للآثار الناجمة عنها. في حين أننا حينما نعمد إلى الفصل بينهما، فسيؤدي ذلك إلى استقلال النظرية، ليقابل معناها الجذر الاشتقاقي القديم لكلمة θεωρία والتي تشير إلى الحدس والى التأملcontemplation. ومن اجل أن تكون النظرية -حسب رأي ديكارت- قادرة على إنتاج

معرفة قطعية انطلاقا من مجموعة الحدوس المتضمنة عليها، ينبغي أن تكون اللغة التي تستعملها في التعبير عن فرضياتها، متطابقة أيضا وبشكل متكامل مع جوهر essence الأشياء المدركة حدسيا.

إن تعارض المنهج الديكارتي مع أي شكل من أشكال التعددية المنهجية méthodologique، انما كان يبتغي استبعاد كل ما يُحمل محملا فرديا؛ ذاتيا؛ اجتماعيا أو تاريخيا، أي بكلمة واحدة، ما هو عرضي contingent في المعرفة الإنسانية، وذلك لغرض الوصول/وفرض استعمال ساري الصلاحية كونيا/كليا لذلك العقل الإنساني المشترك بين جميع الناس، والذي هو في الوقت نفسه، ليس سوى انعكاسا ناقصا للعقل الإلهي. وبينما تتمثل المهمة التي تقع على عاتق رجل العلم في أن يتخلص من أرضية الرمال المتحركة/غير الثابتة للآراء الإنسانية ليصل إلى المعرفة الحقة والراسخة بقوة كقوة الصخر. ينبغي أن تنشغل الابستمولوجيا épistémologie بأزالة جميع العقبات التي تحول دون الوصول إلى المعرفة الكاملة والتامة والمتشكلة مسبقا préconstitué، والتي تنكشف في لحظة رفع الحجب الزائفة للأحكام المسبقة. وإذا أراد الفيلسوف لعمله أن يكون جادا ورصينا، فينبغي عليه أن يتعقب دون هوادة جميع أسباب الخطأ. وبعد أن تتحرر روح ذلك الفيلسوف من الآراء النسبية والأحكام الجاهزة، ستتبدى المعرفة الحقيقية لعقله كسطوع الشمس من بين سُحُب قادتها الرياح بعيدا.

ووفق هذه الرؤية الديكارتية، لم يعد في الإمكان النظر إلى العلم على أنه ابتكار إنساني منجز بفضل الخيال الخصب لكبار عباقرة الإنسانية، ومتوارث من جيل إلى آخر بوصفه عمل أنساني غير تام وقابل للإصلاح والتطوير بصورة تدريجية وبصعوبة بالغة وذلك يجري بفضل دعم المجتمع العلمي برمته. وإنما أصبح هو مجرد علم معطى للعقل الإنساني ولدفعة واحدة بشكل تام ومطلق، لكونه عقل سطع فيه نور العقل الإلهي. وبدل من أن يُنظر إلى المفاهيم والمقولات وجميع المصطلحات العلمية على أنها أدوات ضرورية في النظريات والتصنيفات التي تستعملها وتعمل على توظيفها وتطويرها بالشكل المناسب، تظل مع ديكارت محض جواهر أبدية يدركها الحدس البديهي بطريقة قاطعة. إن المنهج الديكارتي يفترض مسبقا وجود علم كامل يتضمن في العقل الإلهي، والمنهج السليم هو من سيسمح في الوصول إلى ذلك العلم الكامل من خلال الارتقاء من الجوهر البسيط إلى المعقد؛ من وضوح إلى آخر ومن يقين إلى آخر.

من هنا، يمكننا القول أن المماثلة بين ما هو عقلاني وواضح وقطعي، إنما تعني فصل العقل عن الملكات الإنسانية الأخرى. لأنه وفقا لمثل هذا المنظور لا يمكن أن ينتج عن الخيال والإرادة إلا الأحكام الجاهزة والأخطاء وكل ما يدعو إلى الشك والالتباس والغموض. وتعني كذلك أن ننفي عن العقل قدرته في توجيهنا في كل ما يتعلق بما هو احتمالي وقابل للحدوث في الواقع، فتصبح بذلك فكرة الاختيار الإنساني

المعقول والحجاج الذي يســمح بتبريره، فكرة خالية من أي معنى. في الحقيقة، لقد غلبت تلك المطالب نفسها على محتوى المعرفة العلمية منذ ديكارت إلى النزعة الوضعية الجديدة المعاصرة néo-positivisme contemporain، حتى وصـلنا تدريجيا مع النزعة الامبريالية العقلانية l'empérialisme rationaliste إلى حيث طموح العقل الإنساني في العثور مجددا على العقل الإلهي، وانتهينا مع حالة التخلي النُسُكي في النزعة الوضــعية positivisme، إلى الاعتراف بالعجز عن تقديم معنى آخر غير المعنى التقني الإجرائي technique للفعل الإنساني، لنبلغ مرحلة نبذ مثال idéal العقل العملي نفسه.

نحن على يقين متزايد في الوقت الراهن، أن مســألة التعميم الديكارتية généralisation cartésienne، التي تقترح حلّ جميع المشـاكل الإنسـانية بفضـل المنهجية méthodologie المسـتندة على العلوم الرياضية، لا تبدو لنا مسألة تعسفية فحسب، بل ويبدو مفهومها نفسه حول العلم خاطئا برمته أيضـا. فالعلم لا يمكن أن يكون في متناول عقل غير مؤهل تأهيلا علميا وتربويا. وإنما يقتضـي عملية تدريجية وليست بالهينة لغرض التعلم والتهيئة للمناهج والتقنيات المتطورة تاريخيا، ويتطلب كذلك عملية تدريس تشمل التعرف على المصطلحات والمفاهيم والمعارف المتعلقة بالنظريات وبالتصنيفات التي تجعل من قاعدة العلم متماسكة، أضف إلى التعرف على كيفية استعمال الأدوات العلمية التي تستلزم الكثير من الخيال والى ضـبط وصـياغة العديد من التجارب العلمية الذي يحتاج هو الآخر إلى كثير من الصـبر والوقت لانجازه.

من جانب آخر، إن المعرفة العلمية ليسـت قابلة للإعداد والتطوير بنفس المسـتوى في جميع الحقول. فكم عدد تلك الحقول التي لا تزال تفتقر إلى التقنيات الملائمة والتي تؤهلها لاستبدال النقاشات والجدال باتفاق ملائم وفعال؟ وهذا بالضبط ما نجده في جميع الاختصاصات المتضمنة على وضع القيّم موضع تطبيق مثلما هو حاصل في علوم القانون وقواعد الأخلاق، وقبل كل شيء في الفلسفة.

إن الاكتفاء بضـرورة القضـاء على الرأي العام والتغاضـي عن أهمية الموروث التقليدي وعن إسـهامات دروس التاريخ، لا يمكن لها أن تكون قادرة على تفسـير تاريخ التراكمي لحركة للعلوم وحالة الإصـرار على الاختلاف والتنافر بين كثير من الحقول المعرفية. بمعنى آخر، إن التأسـيس لمنهجية علمية سـارية المفعول، غير قابل للتحقيق في حال الإبقاء على التعارض بين كل من: الحقيقة مع الرأي؛ النظرية مع التطبيق والبرهان مع الحجاج.

وهنا، علينا أن نتسـاءل حول السـبب والكيفية التي تجعلنا نصـل فيها إلى تحقيق اتفاق accord واسع في حقول معينة، بواسطة الاستناد على قاعدة الرأي العام وثقافة الحس المشتركsens commun . في الوقت الذي تبقى فيه حقول أخرى غيرها محل جدال وخلاف لا ينتهي؟ وهذا ما يدعونا إلى التأكيد على ضـرورة الاعتراف بأن العلوم والتكنولوجيا –حالها في ذلك حال بقية علوم القانون وقواعد

الأخلاق والفلسفة- هي نتاج إنساني أولا وقبل كل شيء، وهي تستلزم التعددية المنهجية التي تفترضها عملية إعدادها وتطويرها، وحينما يجري التسليم بذلك يمكننا أن ندرك ونفهم مصدر تنوع تلك العلوم واختلافها. وكثيرا ما ترتبط عملية البحث عن تحقيق توافق بين وجهات النظر المختلفة في كثير من الحقول بشرط التخلي عن الاعتقادات الراسخة convictions والمثل العليا القريبة والمحببة إلينا أكثر بكثير من إجماع يأتي عبر القبول بفكرة التنازل والتضحية بجزء من حريتنا العقلانية. هذه الأخيرة التي لا يمكن لها أن تُمارَس بشكل معقول إلا بفضل التقنيات الحجاجية.

لذلك، كانت النتيجة الحتمية لعملية تحديد استعمال العقل وفقا لمجموعة الحدوس البديهية وتقنيات الحساب المتمركزة على الحدس العقلي أيضا، هي تصنيف كل حقل يخرج عن نطاق الإثبات ألبرهاني القطعي ضمن مقولات لاعقلانيةirrationnel، أي ضمن مجال المنافع والأهواء passions والعنف violence. وبسبب ذلك، نؤكد على أن النظرية الحجاجية المستندة على تنظير فلسفي تعددي المناهج هي النظرية المتفردة في قدرتها على فسح المجال لتمييز ذلك الطريق الوسيط بين مبدأ الوضوح بذاته واللاعقلانية، والذي يحتاج إلى جهود علمية مشتركة ومنسقة في سبيل تعقب آثار ما هو معقول raisonnable.

الهوامش:

* مقال لمؤســس البلاغة الجديدة، الفيلســوف وعالم القانون البلجيكي شــاييم بيرلمان (١٩١٢- ١٩٨٤)، نُشــر في *مؤلفه: حقل الحجاج:*

Ch. Perelman: Une Théorie philosophique De L'argumentation ،un article publié dans son livre: Le champ de l'argumentation ،Presses Universitaires de Bruxelles ،1970 ،13–23. Cet article Parue à l'origine dans Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie ،Wiesbaden ،1968 ،vol. LIV/2 ،pp. 141–151

[ ] ما بين المعقوفين يعود للمترجمة

*** يعود هذا المصــطلح الى كلمة إغريقية قديمة تشــير إلى طقس ديني يجري فيه اســتحضــار الموتى لاســترضــائهم، من خلال منا داتهم ثلاث مرات بأســمائهم. وقد جاء على ذكرها جورجياس في محاورة أفلاطون "فيدروس"، حينما عرّف البلاغة بأنها "ســايكاكوجي" أي فن تربية الأرواح، نتيجة لما يتضــمنه الكلام على قوة يتمكن بواســطتها الخطيب اكتشــاف الأشــياء وإظهارها إلى العالم عندما يســمها بأســمائها، فهو معلم الآراء والاعتقادات التي تتخذ شــرعيتها فيما بعد عبر خطابه، ليعيد تشــكيل الأذهان وتحويل عالمها الإنســاني بأكمله. (هامش يعود للمترجمة). وللمزيد حول جينالوجيا مصطلح "psychagogie" يُنظر:

Sous La Direction De Barbara Cassin: Vocabulaire Européen Des Philosophies ،Éditions du Seuil / Dictionnaire Le Robert ،France ،2004 ،p. 722

(١) Platon ،Phèdre ،273 e

(٢) La théorie de l'argumentation ،perspectives et applications. Publication du Centre National de Recherches de Logique ،Louvain-Paris ،Nauwelaerts ،1963 ،pp. 206–218

(٣) Op. cit. p. 207

(٤) Cf. H. GOUHIER ،La résistance au Vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique – Atte Congresso Internazionale di studi Umanistici (Venezia ،1954) ،Roma ،Fratelli Bocca ،1955 ،pp. 85–97

(٥) Descartes – Œuvres ،éd. De la Pléiade ،Paris ،1952 ،p. 40

(٦) Ibid. p. 138

(٧) Ibid. p. 140

(٨) Ibid. p. 142

(٩) Cf. H. GOUHIER ،op. cit. p. 95

(١٠) L. III ،ch. 18 ،& 19 ،p. 389 (Oxford ،1948)

**باحثة ومترجمة من العراق- مختصــة في حقل الدراســات الفلســفية والحجاجية. حاصـلة على درجة البكالوريوس (مع مرتبة الشـرف) في الفلســفة كلية الآداب/جامعة بغداد عام ١٩٩٩. حاصـلة على درجة الماجســتير في الفلســفة/كلية الآداب/جامعة بغداد عام ٢٠٠٢، عن الأطروحة الموسـومة: (بلاغة العشـق الوجودي عند الفلاسـفة: كيركغارد؛ نيتشـه وسـارتر أنموذجا). حائزة على جائزة العلوم في الفلسـفة عام ١٩٩٩. حائزة على جائزة (شـبعاد) للدراسـات النسـوية عن مؤسـسـة الزمان للصحافة والنشـر عام ٢٠٠٣. نشـرت مقالات ودراسات وأبحاث مترجمة في صحف ومجلات عربية محكمة.

الهرمونيطيقا

الكاتب: باستور بيير كورثيال

المترجم نورالدين علوش/ المغرب

انه (هرمس)ابن زوس ملك اولمب وما يا حورية الأمطار، الذي يتميز بصفات المكر والخداع بالإضافة إلى السرقة والوقاحة؛ أصبح اله المسافرين والتجار. فاختير من الآلهة ليكون رسولهم وخير معبر عن إرادتهم. من هنا جاءت الهرمونيطيقا من الفعل اليوناني هرمس أي أول.

فلمدة طويلة تم الخلط بين التفسير والتأويل. فيما بعد عرفت الهرمونيطيقا:بأنها العلم الذي يحدد مبادئ التأويل، أما التفسير فهو العلم:الذي يوظف ويطبق تلك المبادئ. لكن اليوم يتم التمييز بينهما بطريقة مختلفة. فمهمة التفسير هي عرض وإبراز التأويل الموجود فقط في النص. في حين أن التأويل مهمته تكمن في عرض وإبراز التأويل الحالي لتأويل النص. إذن فالتأويل هو تأويل التأويل أو تأويل مضاعف. لفم النص لابد من المرور من مرحلتين: الأولى فهم النص أي التفسير والثانية فهم ما يريده النص أي التأويل. فالتفسير يهتم كثيرا بظروف كتابة النص والسياق الثقافي والاجتماعي لصاحب النص أما التأويل فيهتم بالسياق الحالي وليس الماضي. من جهة أولى فالتفسير مهم لمعرفة التأويل الموجود في النص، أما الهرمونيطيقا فهي ضرورية لممارسة تأويل جديد لنفس الحقائق القديمة. بعبارة اخرى الهرمونيطيقا تترجم لنا ما يقدمه لنا التفسير من خلال ما قدمه صاحب الكتاب في وضعيات مختلفة. فاللاهوت الجديد والتأويل الجديد هما وجهان لعملة واحدة.

٢- <u>ملاحظات حول الهرمونيطيقا الجديدة</u>

الهرمونيطقا الجديدة لها الحق في القول بان النصوص المكتوبة لها سياق خاص سياسي واقتصادي وثقافي وتحمل بصمات كتابها. ومختلفة عن ظروفنا الحالية. فحتى النصوص التوراتية لهي في حاجة ليس فقط إلى ترجمتها إلى اللغات الحية بل تقريبها إلى الناس بصورة عصرية. فالكنيسة لن تكون راضية في وعظها عن ترديد كلمات الكتاب المقدس دون فهمها والوقوف عند معناها. يمكن القبول بالتمييز الذي وضعناه سابقا بين التفسير والتأويل: فالتفسير تكمن مهمته في فهم النص أما الهرمومنيطقا فمهمتها ترجمة ماتم تقديمه إلى وضعيتنا الحالية. هذا يعني بان الهرمونيطيقا الجديدة (اللاهوت الجديد)

منخرطة في طرق غير مقبولة حيث يجب الانخراط فيها. فالهرمونيطيقا الجديدة تنسى بان الكتابة هي مستوحاة ألاهيا أي أن النصوص المكتوبة لاتقد م إلينا بصفتها تأويل بشري بل تأويل ألاهي لأعمال الخلق والفداء. فالكتابة المقدسة هي خطاب الله. فالهرمونيطقا الجديدة عليها ألا تتشبه بسيدها هرمس بادعائها صفة الإلوهية؛ لأنها تتصف بالخداع والمكر والوقاحة. فهي تضع نفسها حكما على الكتابات المقدسة عوض خدمتها. فالهرمونيطقا الجديدة تنسى أن التأويل المعياري سيادي ومعصوم وعليها الخضوع للايمان الذي هو تأويل الاهي مستوحى من الرسل والقديسين. فالمسافة التي تضعها الهرمونيطقا الجديدة بين كلام الله، والكتاب المقدس كبيرة، بحيث تحاول أن تضفي لمسة إنسانية على الكتابات المقدسة ؛حتى تصبح كتبا عادية مليئة بالا خطاء لنميز في الأخير بين ما هو أصيل وما إنساني. وللوصول إلى ذلك وجب الانتقال من سلطة النصوص إلى سلطة المؤولين. في حين أن الهرمونيطيقا الجديدة خادمة للاهوت الجديد. فالهرمونطيقي مدعيا استقلاله العلمي، يأخذ مكان الاله هرمس ليتعقب خطى المرتد ادم عوض إتباع مريم الصالحة التي تقول " اسمح لي بحسب قولك"

٣- **موجز للهرمونيطيقا المسيحية**

البديهية الأساسية فالهرمونيطيقا المسيحية تنطلق من البديهية الأساسية قبل تأويلية أو ما بعد تأويلية: فالنص المكتوب بكل أجزائه هو ما نقول عنه الكتاب المقدس. هناك من التأويليين من ينطلق من بديهيات أخرى. وهذا لا ينطبق على التأويلي المسيحي. لان المسيح عليه السلام هو من بعث الكتاب المقدس من جديد(الكتاب المقدس هو كلام الله) بقوة روح القدس. ولا يمكن لأي مسيحي الخروج عن هذه القناعة. فالتأويلي الإنساني لن يمكنه إلا أن يتبع التأويل الالاهي للكتاب المقدس. إذا لم يكن الأمر كذلك سيضيع في متاهات استقلالية المزعومة؛ التي ستجره إلى تأويلات خاطئة عن الله والعالم وحتى عن نفسه. فالخطابات الإنسانية ليست ثمرة تطور محايث للطبيعة أو التاريخ أو الخلق. فالكلام صفة ألاهية ولم نتكلم إلا لان الله تكلم ؛لأننا خلقنا على صفته. فالأصل والحقيقة والمعيار بالكلام الإنساني موجود في كلام الله المجسد في المسيح والكتب المقدسة المستلهمة له. فالله وحيد في كلامه وبكلامه استمد التأويل سيادته وقوته. فالناس لايمكنهم ان يصبحوا مؤولين إلا بالاستناد على كلام الله. فالتأويل أساسه الله ولن نتمكن منه إلا به. وما ان يخرج الإنسان عن كلام الله حتى يضيع ويتيه في ادعاء استقلاليته التي تودي به إلى العدمية.

٢- **القاعدة الأساسية:**

القاعدة الأساسية للهرمونيطيقا المسيحية هي أن الكتابة لاتؤول إلا من داخل الكتابة. فالقاعدة الأساسية لها توابع عديدة: الكتابة لا يمكن تأويلها إلا في سياق تاريخي فالكتاب المقدس لم ينزل كاملا وتاما بل تعرض لمجموعة من التغيرات والتطورات التي عرفتها المراحل التاريخية منذ البداية إلى يومنا هذا. فالتاريخ ليس من منظور المؤرخين العقلانيين بل التاريخ الوارد في الكتاب المقدس. لابد من التمييز بين العهد القديم والجديد، وبين ما قبل المسيح وما بعده. لكن العهد القديم هو المرجع الأساس باعتباره يسرد لحظات تاريخية متعاقبة: الخلق، السقوط والطوفان ثم نجاة نوح والوعد الثلاثي لإبراهيم عليه السلام: لقومه ولأرض قومه ومباركة قومه.

فتأويل الكتاب المقدس أو سورة منه يتطلب معرفة السياق التاريخي والزمني للوحي والخلاص. مادام أن الوحدة العضوية للكتاب المقدس تمثل بنية تاريخية، تتمفصل فيها الكثير من المراحل المتعاقبة المختلفة. فالتأويلي عليه أن يموضع تأويله في أي سياق أو في أي مرحلة من مراحل الوحي والخلاص أو في سياق عام.

وهذا بالتحديد، بتأويل الكتاب المقدس انطلاقا من بنيته التاريخية؛ يمكنه الانتقال من المرحلة السابقة إلى المرحلة الحالية وبتقديم تأويل معاصر لمعنى الكتاب المقدس. هناك ثلاث كتاب أسسوا لمبادئ الهرمونيطيقا المسيحية: الثيولوجيا المسيحية لغيررهاردوس فوس و الموعظة والثيولوجيا المسيحية لادومند كولوين و معاهدة الملك الأعظم لمريديت كلين.

من جهة أخرى، فالاكتشافات الاركيولوجية الحديثة تلقي باضاءات حول الكتاب المقدس الذي يساعد التأويلي في القيام بعمله على أحسن وجه. فهناك كتاب يؤكد هذه الفكرة:الشرق القديم والعهد القديم لكيتشن.

٢- **<u>الكتابة لاتؤول إلا من خلال بنيتها الأدبية</u>**

على التأويلي الاهتمام بمختلف نصوص التوراة (من قصة وتاريخ وشعر)حتى يتسنى له الكشف عن معانيها بكل دقة وصرامة. عليه التمييز بين المعنى الأدبي الصحيح والمعنى الزائف، كما عليه التمييز ين الأساليب المتنوعة الموجودة في الكتاب المقدس.

فالكتاب المقدس باعتبار معياريته وسلطته، فالتأويلي المسيحي لا يتحرك إلا في إطار ما يسمح به الكتاب المقدس. فالأشكال والأجناس الأدبية الغربية التي اعتدنا عليها تفرض شروطها؛ على المؤول ألا ينخدع بالتسويات غير لائقة. لن نتكمن من معرفة أشكال الكتابة وأجناسها إلا بالتعمق في الكتاب المقدس: هكذا

نجد أن الاستواغرافيا التوراتية التي تتميز بسرد انتقائي ومثمر، هي بعيدة كل البعد عن التاريخ الذي نسمعه اليوم. فالكتاب المستلهمين التوراة يعطون أحداث حقيقية' لكن انطلاقا من المنظور نفسه. في الوقت الذي تعطينا الكتابات تواريخ صحيحة من وجهة نظر الكتاب المقدس، لكن ليس بالمعنى الحديث فإنها دائما متداخلة. لهذا فهي ليست اقل دلالة، كما أنها أكثر حقيقية. فيمكن القول بان هذه الاسطوغرافيا تنبؤية لأنها لا تربط بين الأسماء والأحداث بل لكشف الحقيقة تاريخيا لتحقيق الخلاص الالاهي. من جهة أخرى فأية نصوص للكتاب المقدس يجب توضيحها وابرازها، بكتابات خارجية عن الكتاب المقدس ومعاصرة له التي يمكن الكشف عنها عن طريق الاركيولوجيا. وهكذا نجد في الوصايا العشر في سفر الخروج وسفر التثنية تظهر في حلة جديدة بعد ما تم اكتشاف ودراسة معاهدا ت السيادة المطلقة في الشرق الأوسط في الألفية الثانية قبل ولادة المسيح. فالأسلوب والتنظيم يتناسب بصورة مدهشة مع التحاف الذي أقامه الرب مع شعب اسرائيل في زمن موسى. وهذا ما يكذب النظريات والفرضيات العقلانية التي تصبحت وثوقية مع الأسف لولهاوس وأتباعه بالنسبة لنوع وطريقة تركيب أسفار موسى الخمسة.

تأويل الكتابة حسب بنيتها الكريستولوجية

يقول المسيح ""الآبُ نَفْسُهُ الَّذِي أَرْسَلَنِي يَشْهَدُ لِي. لَمْ تَسْمَعُوا صَوْتَهُ قَطُّ وَلاَ أَبْصَرْتُمْ هَيْئَتَهُ. وَلَيْسَتْ لَكُمْ كَلِمَتُهُ ثَابِتَةً فِيكُمْ لأَنَّ الَّذِي أَرْسَلَهُ هُوَ لَسْتُمْ أَنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِهِ. . فَتِّشُوا الْكُتُبَ لأَنَّكُمْ تَظُنُّونَ أَنَّ لَكُمْ فِيهَا حَيَاةً أَبَدِيَّةً. وَهِيَ الَّتِي تَشْهَدُ لِي. . ولاَ تُرِيدُونَ أَنْ تَأْتُوا إِلَيَّ لِتَكُونَ لَكُمْ حَيَاةٌ. " (يوحنا٥/٣٧-٤٠). فهنا المسيح يتكلم حول عمومية التوراة باعتبارها ثلاث أجزائها: التوراة والأنبياء والمزامير.

علينا أن نضيف ما تمثله الكنيسة والكتابات الرسولية لمكونات العهد الجديد أو الإنجيل. (ما يسمعكم يسمعني) ما قاله المسيح لحوارييه. هكذا فالتوراة منذ بدايتها إلى القيامة ترجع إلى المسيح الابن الوحيد للرب. قبل التجسيد أو في التجسيد في المصدر الأصلي للتاريخ. فالمؤول الحقيقي لن يتمكن من تأويل الكتب المقدسة إلا من خلال بنيتها الكريستولوجية الخاصة بها. في الحقيقة على المؤول أن يحترس

من المحاولات الفاشلة لرمزيي المدرسة القديمة للإسكندرية أمثال كليوم واوريجين وفي العصر الوسيط نجد مثلا فيشر وهلبرت. فالبنية الكرستولوجية لا يمكن أن تفرق عن البنية التاريخية ، بالإضافة إلى بنيتها الأدبية وبنيتها الأسلوبية المختلفة والمتعددة.

التأويل الكريستولوجي لا يمكنه أن يفرض صناعيا أو ذاتيا على النص، للوصول دائما إلى رتابة ؛لكن يجب الإحاطة بمعناه في سياقه التاريخي والأدبي. يبقى أن نقول بان كلام الله الشخصي وكلام الله المكتوب لا يفترقا فلكل واحد يكمل الآخر ولا يمكن للبته أن نفرق بينهما. فالحركة التاريخية الأخروية المدرجة من قبل روح القدس في الكتاب المقدس ترتبط بالبنية الكرستولوجية نفسها. فالوحدة الأساسية العميقة للبنية التاريخية والأدبية محققة بواسطة البنية الكرستولوجية.

المسيح هو الملك الأعظم له المجد تشرق أسارير وجهه على صفحا ت الكتاب المقدس. من اجل مجد الرب ولخلاص الإنسان وللخلق جميعا. يتعلق الأمر بالسر الأعظم للأب ولابن وروح القدس المحلول في جسد الابن الوحيد وفي الكتاب المقدس.

٣ – الوضعية الأصلية:

المؤول المسيحي لا يجد نفسه إلا في الكنيسة. فمهمته تكمن في العهد الذي أعطاه الرب لبني إسرائيل: أنتم شعب الله المختار، الكهنوت الملكي والأمة المقدسة؛ للتبشير بفضيلة الرب الذي هداكم من الظلمات إلى النور"(١ ب، ٩/٢)

من إبراهيم عليه السلام إلى نهاية التاريخ فشعب الله هو واحد. فالمؤول المسيحي لن يكمل مسيرته إلا بمعرفة وضعه داخل كنيسة الرب. حسب وعده: أنا معكم حتى نهاية التاريخ"(متى ٢٠/٢٨).

"فروح الحقيقة سيهدي الناس إلى كل الحقيقة "(يوحنا١٣/١٦)فالمسيح يقودنا إلى حقب تاريخية عبر قرون. كذلك فالهرمونيطيقا المسيحية ، لن تتوانى حاليا أو في المستقبل ؛بالرغم من الكوارث والأزمات ان تتطور وتتنامى. حتى من المذهب المسيحي نفسه. ولن تتطور العقيدة الكهنوتية إلا بتطور الهرمونيطيقا الكهنوتية. لم يتقدم التأويل العقدي للكنيسة إلا بمجهودات ترتوليان واتناسي واوغسطين ولوثر وكالفين، وهذا ما يعتمد كثيرا على تأويل اكثر تقدما. فالتأويلي والراهب المسيحي متفقان على أن" الآخرون يعملون جيدا وأنت دخلت إلى عملهم" يوحنا٣٨/٤"

يمكن للهرمونيطيقا المسـيحية، الاسـتفادة من التقليد الكهنوتي الخاص بالكتاب المقدس وكلام الرب عندما تحافظ على موقف الكنيسة، بالإضافة إلى أنها من الممكن أن تطور فروعا أخرى مثل العقيدة والأخلاق والكتابات الرسولية.

وكم أن الهرمونيطيقا في حفاظها على الكنيسة، ستستفيد هذه الأخيرة من اكتشافاتها وانتاجاتها كما تستفيد من فروع لاهوتية أخرى. المهم هو أن الجميع في خدمة الرب وتحت كنفه وكتابه المقدس.

من الطبيعي أن تكون الهرمومنيطقا متوافقة مع التقليد الكهنوتي، مادام أصلها التوراتي الكتاب المقدس يرتبط بالميثاق الذي قطعه الرب مع شعب إسرائيل بسيناء. ومنذ انطلاقة كنيسة الله وهي تحت سلطة الكتاب المقدس وباسم الرب قال موسى لقومه"لاتضيفو إلى ما إمرتكم به ولاتنقصوا منه، لكن حافظوا على وصايا الرب كما هي "(٢/٤)

كما نجد مؤلف نهاية العالم يقول ويحذر " أقول لأي واحد سمع بتنبؤات هذا الكتاب وأي واحد أراد إضافة شيء ما ؛فان الله سيعاقبه بما هو موجود في هذا الكتاب. وأي واحد حذف من هذا الكتاب سيعاقبه الله بازالة حصته من شجرة الحياة والمدينة المقدسة المذكورتين في هذا الكتاب. (١٨/٢٢-١٩)

1. - Eerdmans ،1954.
2. - The Tyndale Press ،1962.
3. - Eerdmans 1963.
4. - The Tyndale Press ،1966 .

فهرس المحتويات